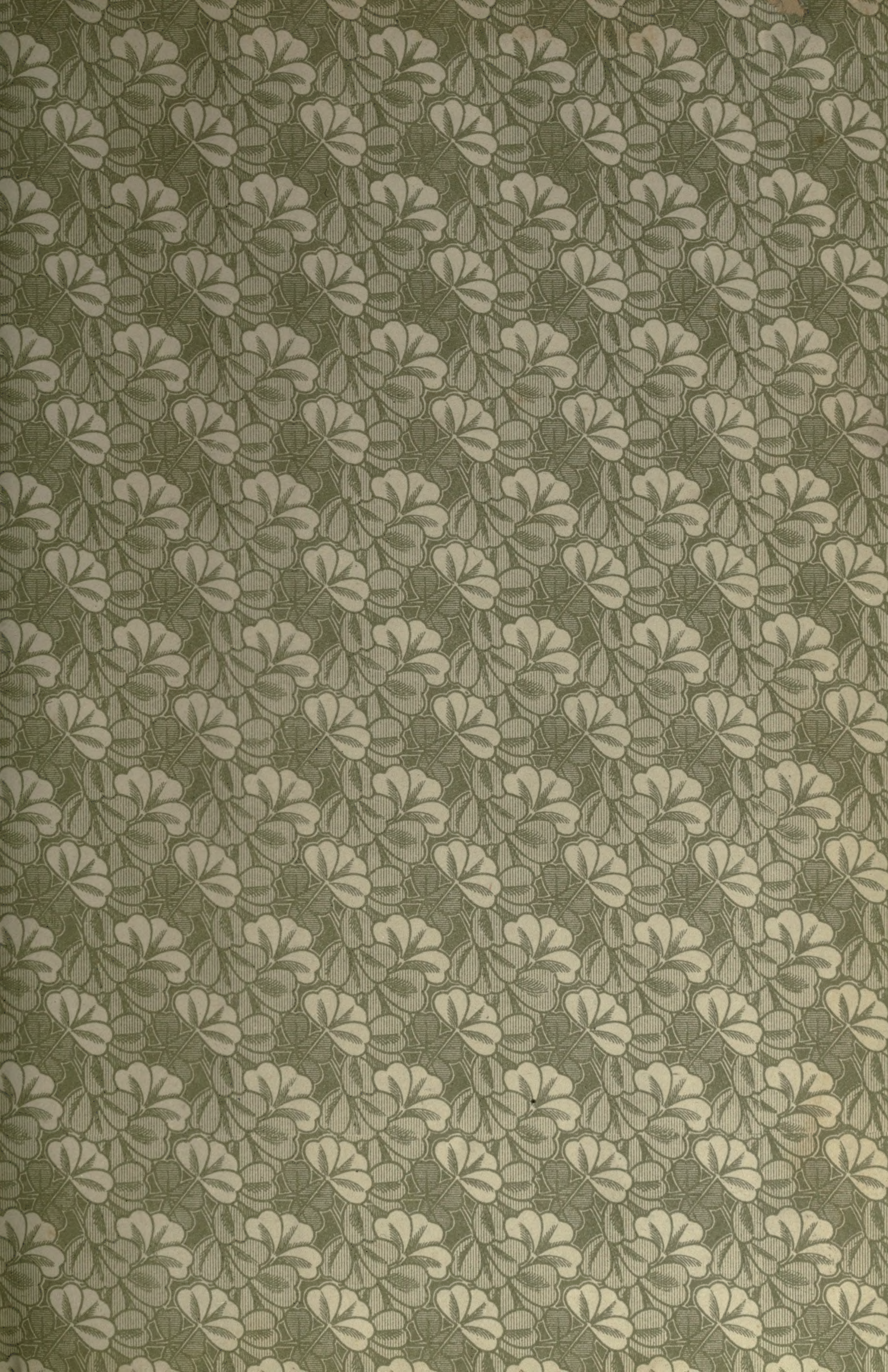
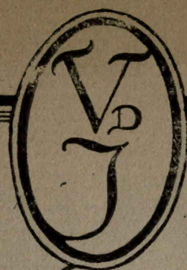


FELDHEIM'S
"The House of the Jewish Book"
96 E. Broadway, N. Y., N. Y. 10002







Jeschurun

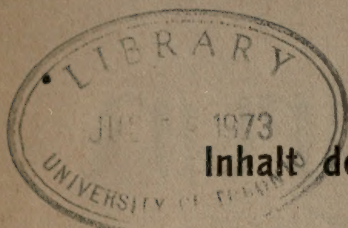
Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum

Herausgeber: Dr. J. Wohlgemuth

Vierter Jahrgang

Verlag des Jeschurun Berlin N. 24

1917



Inhalt des vierten Bandes.



Jeschurun

4. Jahrgang | Tebeth 5677 — Januar 1917 | Heft 1.

Erziehungsfragen in Ost und West.

Die wichtigste Frage, die den überlieferungstreuen Juden beschäftigt, ist die Erziehungsfrage. Wie kann es gelingen, das künftige Geschlecht dem Glauben der Väter zu erhalten. Sie war immer eine aktuelle Frage. Durch die Revolutionierung, welche die Umwälzungen des Weltkrieges in den äußeren Verhältnissen und im Innenleben des Einzelnen hervorgebracht haben, hat sie an Wichtigkeit noch gewonnen. Die Berührungen zwischen West und Ost haben manches, was den Eingeweihten bekannt war, für die Gesamtheit in ein helleres Licht gerückt. Und bei der ungeheuren Wichtigkeit, welche die Erhaltung der Überlieferungstreuen im osteuropäischen Judentum für die Fortdauer des Gesamtjudentums hat, erhält die Frage einen neuen Inhalt. Wie ist die Erziehung im osteuropäischen Judentum zu gestalten, damit seine eigene Erhaltung und seine rechte Wirksamkeit für uns gewährleistet ist. Zugleich gewinnen wir einen neuen Anstoß, die Frage der Erziehung auch für uns einer Revision zu unterziehen, uns auf uns selbst zu besinnen und zu prüfen, ob wir selbst auf dem rechten Wege sind.

Wir haben bereits im vorigen Jahre in drei Aufsätzen das Bildungsproblem in der Ostjudenfrage erörtert[1]). Wir möchten bei der Wichtigkeit des Problems noch einmal einige

[1]) Vgl. die Aufsätze: „Deutschland und die Ostjudenfrage“ Jeschurun III, Heft 1, 2, 4. Auch als Sonderschrift unter dem Titel „Das Bildungsproblem in der Ostjudenfrage“ (Verlag des Jeschurun) erschienen. Auch dem Leser wird es erwünscht sein zu

Grundgedanken von einem anderen Gesichtspunkt beleuchten. Vor allem aber festzustellen suchen, was denn unsere Erziehung in Deutschland geleistet und wie fern sie verbesserungsbedürftig ist, einmal Ost und West einander gegenüberhalten und vergleichen.

Zuvor aber müssen wir uns darüber einig sein, welche Schwierigkeit sich der jüdischen Erziehung in den Weg stellt, welches ihr Ziel und ihr Weg ist. Denn bei der Erörterung der Grundfragen haben wir es nicht mit den Mitteln im Einzelnen zu tun, mit der Charakterisierung der Institutionen des höheren und niederen Schulwesens. Für den, der Richtlinien aufstellen will, wie das Ziel im allgemeinsten Sinne erreicht werden soll, wie die Jugend durch das Haus und die Gemeinde, die Schule und die mannigfachsten Organisationen dem uns vorgezeichneten Ideal gewonnen werden soll, heißt es die Frage in allgemeinsten Sinnen stellen: Wie kann es uns gelingen, jüdische und profane Bildung dort, wo sie auseinanderstreben, zu vereinigen, kurz die uralte Antinomie von Glauben und Wissen zu lösen.

Es werden alte Wahrheiten sein, die wir vorbringen. Aber die Welt wäre weiter, wenn sie die alten Wahrheiten beherzigte als jetzt, wo sie das Falsche mit Freude begrüßt, weil es sich im blendend neuen Gewande zeigt.

I.

Der Gegensatz von Glauben und Wissen kommt in der Entwicklung eines jeden denkenden Menschen heute einmal zum Ausbruch. Wir stehen nicht mehr in der Zeit des Mittelalters, wo das Exempel von Religion und Wissenschaft für den Menschen so rein aufging. Es ging ja auch damals nicht rein auf, denn die Wissenschaft war bei einem Thomas von Aquino die Magd der Theologie und Jakobi konnte dem

hören, daß unsere derzeitigen Ausführungen nicht graue Theorien geblieben sind, sondern, wie uns von verschiedenen Seiten mitgeteilt wird, von den berufenen Instanzen bei Ober-Ost gewürdigt und praktisch verwertet wurden.

Rationalismus gegenüber das böse Wort aussprechen: Wenn sie denken, müssen sie zu glauben aufhören und wenn sie glauben, dann denken sie nicht. Glauben und Wissen sollen im einzelnen Menschen sich harmonisch einen und versöhnen. *Absolut* als Wissenschaft und Religion betrachtet sind sie unversöhnliche Gegensätze. Wie die Religion den ganzen Menschen für sich in Beschlag nimmt כי זה כל האדם, so will auch die Wissenschaft, heute so gut, wie zur Zeit des Aristoteles, eine gesamte Weltanschauung bieten. Die Metaphysik wird perhorresciert und die Ignorabimus werden verkündet, aber nur das *Wort* sind wir los, die Sache ist geblieben. Und so wird es bleiben, so lange es überhaupt eine von großen Gesichtspunkten betriebene Wissenschaft gibt. Das wissenschaftliche Denken ist eine mit innerer Triebkraft ausgestattete Funktion, die Wissenschaft ein lebendiger Organismus, sie will sich ausleben, ihre Wurzeln in die Tiefe senden, ihre Zweige in den Himmel strecken. „Viele Erschlagene bedecken ihre Wahlstatt, ein großes Leichenfeld läßt sie hinter sich" (Prov. 7, 26) hat man von der Wissenschaft gesagt. Aber sie sind nicht Räuber und Mörder die Männer der Wissenschaft, die ein Vergnügen daran haben, ihren Mitmenschen das fromme Bewußtsein zu rauben, in ihnen den Glauben zu erwürgen, sie haben es wohl selbst tief empfunden, daß Leiden der Seele und Schmerzen im zerrissenen Herzen die Folge wissenschaftlicher Forschungen sind (Koh. I 18). Aber sie denken nur zu Ende, weil sie *müssen*, weil eine innere Unruhe sie treibt, zum Abschluß zu kommen, die letzte Formel zu finden, die alle Erscheinungen des Natur- und Geisteslebens, wie *sie* sie begreifen in einer Einheit zusammenfaßt. Aber deshalb muß sich die *absolute* Wissenschaft, die sich ernstlich und *allein* auf die Vernunft stützt, im Gegensatz zum Glauben stellen d. h. zum Glauben aller positiven Religionen. Denn sie selbst hat natürlich auch einen Glauben, und das Empfinden ihrer Jünger ist oft ein sehr inniges und lebendiges. Nur daß dies Empfinden und dieser Glaube seine Sanktion vom Denken und

Wissen erhält, völlig unter seinem Banne steht, ein Produkt der absoluten Wissenschaft ist.

Bedarf es noch erst des Beweises, wie auch heute aus einer Formel heraus alles erklärt wird und wie diese eine Formel mit den Nebenformeln das Gesamtgebiet des Glaubens eliminieren. Die Entwicklungslehre ist nicht eine rein naturwissenschaftliche Hypothese geblieben, sie ist in den letzten Jahrzehnten eine Weltanschauung geworden, die sich jedes Gebiet menschlichen Denkens und Fühlens zu unterwerfen den Anspruch macht und den Glauben, den Glauben der positiven Religionen von jedem Plätzchen verjagt. Von der Göthe-Lamarckschen theoretischen Begründung der Astronomie und Geologie führt keine Brücke zur biblischen Schöpfungsgeschichte, von der Annahme der Entstehung aller Wesen aus der Eiweißzelle schwerlich ein Weg zum persönlichen Gott. Der größte Philologe lehrt die Entstehung der Sprache aus Naturlauten, und in der Religionsgeschichte läßt man den Monotheismus aus dem Henotheismus und diesen aus den niedersten Gründen des Heidentums sich entwickeln. Auch im bunten, schillernden Gewande der schönen Literatur verbirgt sich, nein verbirgt sich nicht, sondern umklammert und umschlingt mit zermalmender Gewalt alle Welt: Entwickelungs- und Vererbungstheorie. Denn Zola ist der größte Epiker und Ibsen der größte Dramatiker. Ja in der Ethik selbst, die, wenn sie auch unabhängig vom Glauben ihre Resultate zu gewinnen suchte, doch stets im Einklang mit seinen Grundprinzipien blieb, in der Ethik selbst, da erzählt man uns: Nicht im Ebenbilde Gottes sind die Menschen geschaffen, ein jeder dem anderen gleich, nicht allen gegenüber gilt das Gesetz: „du sollst deinen Nächsten lieben", wo bliebe da die Auslese und die Fortbildung und Veredlung der Rasse durch Eliminieren der Schwachen? Nicht darf es mehr heißen: Ehre Vater und Mutter, sondern ehre dein Kind, sorge, das du ein starkes Geschlecht hinterläßt, das sei Leitstern deines Handelns, der hier zu Grunde liegende Gedanke der wesentliche Inhalt deines Glückes.

Was pflegen wir zu antworten, wenn das alles auf uns einstürmt? Wir pflegen hinzuweisen auf die Wandelbarkeit aller Theorien, wie mindestens in jedem halben Jahrhundert eine neue Formel gefunden wird, die mit einem Schlage alles Gewonnene umstürzt, wie der rationalistischen die spekulative, der spekulativen, die historisch-kritische Richtung gefolgt und andererseits die Rechnungen nach der Formel nie ohne Rest aufgehen: „Wenn auch die ganze Welt in ihr Inneres gebracht wird und wenn sie alles aus sich konstruiren, sie finden doch nicht das Werk, das Gott geschaffen vom ersten bis zum letzten Gliede" (Koh. 3,11). Aber auch hierauf weiß gerade die neueste Formel eine Antwort. Entwickelt hat sich alle Wahrheit, und auch die Wahrheit und das Wissen unserer Zeit ist entwickelungsfähig und wird sich entwickeln, denn auch das Denken selbst folgt dem Gesetz, das alles beherrscht, aber eben das Prinzip der Entwicklung, das ein eminent vernünftiges ist, bürgt dafür, daß wir uns auf dem richtigen Wege befinden; einen Teil der absoluten Wahrheit besitzen wir in dem, was wir an Resultaten gewonnen; und was später eingerissen wird, das wird als Material und als Fundament zu dem neuen Bau verwandt. Und zweitens: Warum wirkt die Tatsache von der Wandelbarkeit aller Theorien nicht auf die Gegner? Sind denn die Größen der modernen Weltanschauung nicht auch Kenner der Geschichte ihrer Wissenschaft? Warum schützt sie so viele, die mit dem besten Streben und konservativer Gedankenrichtung in das Gebiet eindringen, nicht vor dem Umfall? Die Antwort ist für den nicht schwer, der im Denken, in der rein geistigen Betätigung nicht eine handwerksmäßige Übung sieht, der erkennt, daß der ganze Mensch unbarmherzig gefangen genommen wird, daß er ohne sich dessen bewußt zu werden, auch in seinem Empfinden und Glauben umgewandelt wird.

Die Erkenntnis der Unlösbarkeit einer Schwierigkeit ist auch eine Lösung. Wer sich völlig darüber klar wird, daß die moderne Weltanschauung im unversöhnlichen Gegensatz

zum Glauben der positiven Religionen steht, wer sich darüber klar ist, der wird nicht mehr in den Worten: „auf deine Vernunft stütze dich nicht“ (Prov. 3, 5) eine pastorale Phrase sehen. —

Wer in der Vernunft das Fundament sieht, auf dem er sein ganzes inneres Leben aufbaut, wer ein de omnibus est dubitandum (an allem ist zu zweifeln), proklamirt, wer sich so intensiv mit den modernen Wissenschaften beschäftigt, daß sie ihm Herzenssache werden, wer sie zum Centralpunkt nimmt, von dem aus, mag er nun wollen oder nicht, auch sein Gefühlsleben, seine religiösen Empfindungen Luft, Licht und Wärme erhalten, kurz, wer in ihr seine Stütze sieht, der mag an der Schwelle schon Abschied nehmen vom Glauben, er wird von den Konsequenzen seiner Forschungen schwer zu schützen sein; die tägliche Beschäftigung mit den unterwühlenden Anschauungen, die Summe der gegnerischen Bücher, die er liest und die in ihm zu lebendigen Kräften werden, denn keine Energie geht verloren, wird bald zu einer Macht werden, die alle die alten, geistigen Potenzen, wie sie Anlage, Erziehung, Überlieferung, und Glauben in ihm aufgespeichert haben, überwindet.

II.

Aber wie? sollen wir den Bankrott der Vernunft erklären? Vor jedem Lichtstrahl die Augen schließen, in maioren Dei gloriam die Verdummung proklamieren?! In Hiob wird ein solches Unterfangen schon gegeißelt, wollte Einer zu Gottes Gunsten die Tatsachen fälschen, nicht ehrlich zu seiner Vernunft sich bekennen. „Wollt ihr zu Gunsten Gottes Falsches reden, für Ihn Trügerisches vorbringen?! Wollt ihr Seine Partei ergreifen, Seinen Streit führen? Seine Majestät müßte Euch schrecken, die Furcht vor Ihm euch befallen! Nein, Wahrheit und Klarheit bringt allein das Heil, vor Gott darf kein Heuchler kommen“. (Hiob. 13, 7 ff). Und Heuchelei wäre es, wollte man die Gabe, die Gott uns gegeben, die hehre Vernunft, die selbst Gottes Ruhm גדולה דעה שניתנה

בין שתי אותיות שנ׳ אל רעותה׳ wollte man sie ungenützt lassen oder ihre Forderung unterdrücken zur scheinbaren Verherrlichung Gottes. Nein, das kann nicht die Forderung des Satzes sein: Auf deine Vernunft stütze dich nicht! Und in der Tat, wesentlich ist hier das Suffix: ואל בינתך auf d e i n e Vernunft stütze dich nicht! Denn all die Gefahren, die wir geschildert, all die Abwege auf die der Mensch gerät, alle Weltanschauungen, die geboren werden, sind ja alle nur Produkte von der Herren e i g e n e m Geist, in dem die Dinge sich bespiegeln. Aber die Vernunft an sich sollst du rufen, (Prov. 2,3) ja wie die Weisen es wunderbar deuten כי אִם לבינה תקרא mit dem innigsten Wort, das die Sprache kennt, mit dem M u t t e r-namen sollst du sie rufen, als das teuerste Gut, das der Mensch besitzt, soll sie dir gelten. Wie ein roter Faden zieht sich diese Forderung durch die Geistesgeschichte des jüdischen Volkes. Die Bibel selbst ist man möchte sagen ein einziger Appel an den Menschenverstand. Die logischen Schlüsse aus den Tatsachen der Natur und der Geschichte sollen gezogen werden. Es ist oft darauf verwiesen worden, daß wir in der Bibel keinen adäquaten Ausdruck für „Glauben“ haben. Die talmudische Periode hatte die gewaltige Aufgabe des Ausbaus und der Fixierung der Halacha zu lösen, aber in der hohen Bedeutung, die sie der theoretischen Erörterung beimißt, des Vorzugs der סברא Durchdenkung des Stoffes vor der גמרא der Überlieferung, des עוקר הרים des scharfsinnigen Forschers vor dem סיני dem bloßen Gelehrten, der spöttischen Bezeichnung des צנא מלא ספרי eines Mannes, der bloß ein Bücherspind, giebt es sich kund und in zahlreichen Stellen des Midrasch ist es ausgesprochen, daß die Errungenschaft der eigenen geistigen Arbeit hoch erhaben ist über der Passivität der Tradition. Ja es ist interessant, daß diese Anerkennung des überragenden Wertes vernunftgemäßer Erfassung der Religion retrospektiv in die erste Vergangenheit des jüdischen Volkes verlegt wird. Wiederholt wird betont: Das Geschlecht der Wüstenwanderung war ein solches von Denkern; das Geschlecht, das unmittelbar die Thora empfangen hat,

stand auf hoher geistiger Stufe, es hat mehr als die folgenden das Wesen Gottes und seiner Lehre vernunftgemäß erfaßt. Und nun die rabbinische Periode? Sie wird begleitet von einer religionsphilosophischen Literatur, deren Vertreter bei aller Gegnerschaft im Einzelnen einig sind in der Behauptung: die vernunftgemäße Begründung der letzten Wahrheiten ist nicht nur nützlich und empfehlenswert, sondern erste und heiligste religiöse Pflicht. Denn die Antipoden der Philosophen, die Kabbalisten wollen ja ihrerseits auch nichts anderes als eine philosophische Betrachtungsweise, das Weltbild im mystischen Gewande geben. Wohl begegnen uns energische Rückschläge, im zweimaligen Kampf um die maimonidëischen Schriften als Reaktion gegen einen übertriebenen Rationalismus des Maimonides und noch mehr seiner Epigonen, in den Schriften eines Josef Jawetz als Ergebnis der trüben Erfahrungen, die er in den Zeiten der schwersten Leiden und Prüfungen mit den philosophisch Gebildeten gemacht. Man kann seine leidenschaftliche Abneigung verstehen, wenn man in seinem אור החיים liest: Die meisten von denen, die ihren Ruhm in der Wissenschaft suchen, ja man möchte fast sagen, sie alle, haben ihren Glauben verraten am Tage des furchtbaren Ratschlusses, und die F r a u e n und U n gebildeten haben Gut und Blut hingegeben für die Heiligung ihres Schöpfers." — Und der erzwungene Abschluß von den Quellen der Bildung hat in der Periode des spezifischen Pilpuls oft den Sinn für die philosophische Erfassung des Glaubens geschwächt oder gar getötet. Da kommt es denn zu solchen Kuriosa, wie daß Mah'rscha, dies Muster eines klaren und nüchternen Kopfes die Meinung verficht, das Essen des Leviathan in der künftigen Mahlzeit der Frommen wäre durchaus buchstäblich zu nehmen, und eine Verläugnung wichtiger religiöser Prinzipien in der rationalistischen Auffassung sieht, während der Sohar, dieser Inbegriff aller Mystik aufs entschiedenste die gegenteilige Ansicht vertritt[1]). Doch das alles sind Rückschläge, Einzelerscheinungen, die das Gesamt-

[1]) Angeführt bei Reggio התורה והפילוסופיא S. 76 f.

bild nicht wesentlich beeinflussen können. Und dies zeigt uns: die Herrschaft der Vernunft aufgerichtet in dem Bewußtsein der Bekenner des Judentums, wie denn auch fast alle unsere großen Halachisten religionsphilosophische Erörterungen geschrieben haben. Selbst der Rema, scheinbar der Typus eines in Paragraphen schwelgenden Gesetzeslehrers hat in seinem תורת העולה eine sehr ausführliche, in aristotelischer Manier geschriebene Begründung der Opfer gegeben.

Und dieser dreitausendjährigen Tradition getreu haben auch wir den Satz: „auf deine Vernunft stütze dich nicht" zu ergänzen durch den anderen die Vernunft sollst du anrufen! Mutter sollst du sie nennen.

Aber drehen wir uns da nicht im Kreise? Ist das nicht ein Spiel mit Worten? Was heißt das: Auf deine Vernunft sollst du dich nicht stützen, wohl aber auf die Vernunft an sich. Wo hört die eine auf, wo beginnt die andere?!

Es gibt eine Grenze. Sie ist dort, wo das Wissen zum Glauben wird, wo das Wissen sich nicht damit begnügt, eben ein Wissen von Tatsachen zu sein, sondern zur Krönung seines Gebäudes seinen Turm in den Himmel baut und in die Metaphysik übergreift, in die Dinge hinter der Natur.

Um es an einem Beispiel klar zu machen. Alle rein philosophischen Systeme über Substanz und Gottesbegriff, besonders dogmatischer Natur, wie der Materialismus, Spiritualismus und Spinozismus, und neuerdings der Monismus, alle naturphilosophischen Systeme über die Welt und ihre Schöpfung bedeuten Überschreitungen des Wissens. Denn der Natur ihres Gegenstandes nach gehen sie über das hinaus, was geschichtlich oder experimentell erkannt werden kann. Ihre Folgerungen mögen den, der sich in den Bann ihrer Dekutionen begibt, wie wir oben geschildert, subjektiv dazu nötigen, seine Weltanschauung in ihrem Sinne zu krönen. Objektiv haben sie der Weltanschauung des Glaubens gegenüber um kein Jota größere Evidenz und Existenzberechtigung.

In der Welt der Tatsächlichen, des geschichtlich Fest-

stehenden und experimentell zu Ergründenden heißt es: du sollst die Vernunft anrufen; in der Welt, die darüber hinausliegt: auf deine Vernunft stütze dich nicht!

Das Ergebnis ist nicht neu. Glauben und Wissen sind in Wirklichkeit keine Gegensätze, es sind zwei Kreise die auseinander liegen und sich an keinem Punkte schneiden.

Ist dem wirklich so? Wenn dem so wäre, dann wäre alles in bester Ordnung und aller Streit wäre begraben. Und in der Theorie ist dem gewiß so. Denn was wirklich Wissen ist, d. h. unumstößliche Tatsache, das kann nicht vom Glauben geleugnet werden. Und was ein integrierender Teil unseres Glaubens ist, das darf nicht durch eine wissenschaftliche Tatsache zu widerlegen sein. Aber eben darüber ist ja in zwiefacher Beziehung der Streit, was wissenschaftliche Tatsache und nur Hypothese und Vermutung und was andrerseits integrierender Bestandteil des Glaubens oder Beiwerk und vereinzelte Ansicht ist. Auf der einen Seite: in der Naturwissenschaft die geologischen Schichten oder in der Philologie charakteristische Spracheigentümlichkeiten eines bestimmten Buches als unzweifelhaft gesichertes Tatsachenmaterial angesehen. Auf der anderen Seite, um auf das Beispiel zurückzugreifen, das wir oben erwähnt, von einem Führer unter den Erklärern des Talmuds wie dem Mahrscha die buchstäbliche Auffassung einer Agada als religiös verbindliche Wahrheit verkündet[1].

Das Judentum, wir meinen natürlich nur das gesetzestreue, denn das liberale ist hier identisch mit der liberalen

[1]) Wir wollen nicht mißverstanden werden. Wir wollen keinem das Recht absprechen, diese und ähnliche Agadas wörtlich zu nehmen. Kein geringerer als R. Salomo ben Adereth hat in einer ganz ausgezeichneten philosophischen Erörterung auszuführen versucht, inwiefern die wörtliche Auffassung nicht in Widerspruch steht zu einer hohen Anschauung von der Art des Lohnes im Jenseits (abgedruckt in den חדושי אגדות zur Lemberger Talmudausgabe). Was festgestellt werden muß, ist nur das: Hat der Marhscha für den Gesamtgeist des gesetzestreuen Judentums die dogmatische Forderung auszusprechen: „Wisse, daß wir alle diese Dinge nach dem einfachen Wortsinn zu glauben haben“.

protestantischen Theologie, das gesetzestreue Judentum hat hier eine schwierigere Stellung als das Christentum. Es hatte früher eine viel günstigere Position. Die Wissenschaft beschränkte sich auf philosophische Fragen. Da konnte das Judentum mit seinen übervernünftigen Dogmen viel leichter Anschluß finden als das Christentum mit seinen widervernünftigen. Das hat sich jetzt verschoben. Naturwissenschaft und Bibelkritik wollen mit Tatsachen aufwarten, jene um die Wahrheit des Inhalts zu regieren, diese um die Form der Überlieferung ihres autoritativen Charakters zu entkleiden. Das Christentum, selbst das katholische hat seinen Frieden mit diesen Disciplinen geschlossen. Gott und Schöpfung, Trennung der anorganischen und organischen Welt und dieser wieder von der Geisteswelt des Menschen halten sie aufrecht; der Darwinismus im eigentlichen Sinne wird scharf befehdet. Aber im Einzelnen braucht der Schöpfungsbericht nicht der Wirklichkeit zu entsprechen. Und ebenso wird die Quellenscheidung in den Büchern des Pentateuchs von beiden Konfessionen anerkannt. Sie stört es nicht. Denn Gottes Walten in der Geschichte ist ja ein Erziehungsplan, der zur Vollendung erst in der Zeit des christlichen Religionsstifters gelangte. Gott gab dem Volke des alten Bundes ja nur die halbe Wahrheit. Warum nicht auch die Schöpfungsgeschichte nach der Fassungsgabe dieser Zeit, wozu die Einheit und Authentie der mosaischen Bücher?! Für uns, das bedarf wohl kaum einer näheren Ausführung, steht und fällt auch das Gesetz mit der Wahrheit der geschichtlichen Überlieferung im Einzelnen, hängt alles ab von der Annahme der Übergabe der göttlichen Lehre an Moscheh. Und wir sind völlig auf uns allein angewiesen, wenn wir von den Wenigen absehen, die auf christlicher Seite der strengsten Richtung angehören. Das als Tatsachenmaterial verkündete Ergebnis ignorieren? Das ist sehr bequem, aber auch sehr gefährlich. Denn Vogelstraus-Politik treiben ist immer gefährlich. Der einzige Weg ist, Schritt für Schritt, in mühseliger aber dankenswerter Arbeit zeigen, daß auch das sogenannte Tatsachen-

material nichts tatsächliches bietet, in Einzelforschungen Punkt für Punkt den Nachweis führen, daß alle Behauptungen im besten Falle nur Wahrscheinlichkeitswert haben, aber nicht absolute Wahrheit geben, daher nicht im Stande sind, den Glaubensinhalt ernstlich zu gefährden.

Ernste, gediegene vom Gegner nicht zu unterschätzende Arbeit gilt es zu leisten! Nicht um den Gegner zu belehren. Die meisten wollen nicht belehrt sein. Aber unsretwillen damit wir den Problemen, die nun einmal vorhanden sind, kühn ins Auge schauen können, damit uns nicht jeder Hauch aus dem Blätterwald peinlich berührt, damit wir auf die gottgewollte und von Gott geschenkte Vernunft uns stützen können. Von hier aus erkennen wir die ungeheure Bedeutung der Lebensarbeit unseres Meisters ה׳ יאריך ימיו ושנותיו des Rektors Dr. Hoffmann, der, wo immer er auf dem Gebiet der Pentateuchexegese geschrieben, dem denkenden Gläubigen die Schwierigkeiten gelöst. Bedauerlich bleibt es nur, daß gegenüber der Naturwissenschaft von jüdisch-sachverständiger Weise so wenig geschieht, daß unsere religiösen Ärzte und Naturforscher es den christlichen Kollegen überlassen hier zu arbeiten, die für uns doch nur Halbes leisten können[1]).

Und nun zur anderen Seite: der Entscheidung über das, was integrierender Bestandteil unseres Glaubens ist. Auch da bieten sich den Bekennern andrer Religionen geringere Schwierigkeiten. Ihre Religion ist Dogmatik und darum festgelegt, jedenfalls durch die Arbeit der größten Autoritäten immer von neuem fest umgrenzt. Wir brauchen sie wahrlich nicht um ihre Dogmatik zu beneiden, aber sie hat doch den Vorteil, daß man weiß, woran man sich zu halten hat.

[1]) Das klassische Werk von Preuss: Biblisch-talmudische Medizin, das in der Wissenschaft einen hohen Rang einnimmt, kommt der Natur seines Gegenstandes nach hier eigentlich nicht in Betracht. Dennoch ist es allein schon durch die Scheidung, die es zwischen wissenschaftlicher Heilkunde und Volksmedizin macht, von ganz außerordentlicher Bedeutung für den, der mit wissenschaftlichen Sinn veranlagt durch so mancherlei seltsame Heilvorschriften im Talmud sich beunruhigt fühlen könnte.

Die Orthodoxen haben diese und die Liberalen haben jene. Bei uns ist ja für die Hauptpunkte ebenfalls eine Scheidung eingetreten durch das Erstarken der Reform und des Liberalismus und durch die Abwehrtätigkeit, die wir haben üben müssen. Aber im eigenen Lager: da kann man bald die eigentümlichsten Behauptungen als religiös verbindliche Normen verkünden hören, bald mancherlei Freiheiten, die unter dem Schutze der Meinung einer vereinzelt dastehenden Größe ausgesprochen werden, als allgemeingültige Anschauung des Judentums hingestellt sehen.

Über die Forderungen traditioneller Gläubigkeit zu entscheiden, ist ein äußerst schwieriges Unterfangen, zu dem nur eine gründliche Kenntnis unserer gewaltigen dreitausendjährigen Literatur legitimiert. Wer daher für sein Urteil Allgemeingültigkeit beanspruchen will, wer gar auf Grund dessen den Anderen aus der Reihe der guten Juden auszuschließen sich anschickt, der hat sich vorher zu orientieren, ob auch wirklich sein Urteil dem Gesamtbewußtsein des historischen Judentums entspricht. Und wie für die Zurückweisung der Wissenschaft in ihre Schranken die Aufgabe in dem Nachweis besteht, daß die Wissenschaft ihre Grenzen überschreitet, indem sie Hypothetisches als Tatsachenmaterial ausgibt und dieser Nachweis in wissenschaftlicher Kleinarbeit geleistet wird, so muß auch die rechte Erfassung der Schranke des Glaubens erarbeitet werden, damit Klarheit gewnnen weorde über den Herrscherbereich des Glaubens; und diese Klarheit ist nur durch gründliche Kenntnis der umfangreichen exegetischen, religionsphilosophischen und agadischen Erörterungen unserer Großen im Reiche des jüdischen Schrifttums zu erlangen und durch die Fähigkeit das Gemeinsame und Wesentliche herauszuschälen.

Was dies alles aber mit den „Erziehungsfragen in Ost und West" zu tun hat, davon in den folgenden Aufsätzen.



Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XII.

Zu Exod. 1, 1 — 6, 1.

Vorbemerkung.

Da in der als Beilage zum Jahresbericht des Rabbinerseminars zu Berlin für 1913/14 und 1914/15 erschienenen Schrift: „Die wichtigsten Instanzen usw. Heft II“[1]) die wichtigsten Probleme zur Genesis wenigstens teilweise behandelt sind, so will ich in der Fortsetzung meiner unter obiger Überschrift in dieser Zeitschrift begonnenen Aufsätze die Probleme vom Buch Exodus besprechen.

Im ersten Abschnitt vom Buche Exodus (Kap. 1, 1 bis 6, 1) sollen nach den Kritikern nur wenige Stellen zu P gehören, und zwar wird nach dem Vorgange von Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik des A. T. S. 35 f.) Kap. 1, 1—5; 7 (außer וירבו ויעצמו); 14 (außer בחמר und ובלבנים), dann Kap. 2,23 (von ויאנחו an) bis v. 25 zu dieser Urkunde gerechnet. Der P-Bericht lautet hiernach:

„Und dies sind die Namen der Kinder Israels, die nach Ägypten gekommen waren; mit Jakob waren sie ein jeder mit seiner Familie gekommen: Ruben, Simeon, Lewi und Juda, Isachar, Sebulon und Benjamin, Dan, Nafthali, Gad und Ascher. Alle Nachkommen Jakobs waren zusammen siebzig Seelen, und Joseph war bereits in Ägypten (1, 1—5). Und die Kinder Israels waren fruchtbar und vermehrten sich über die Maßen, so daß das Land ihrer voll ward (1, 7). Und die Ägypter trieben die Kinder Israels mit Strenge zur Arbeit an. Und sie verbitterten ihr Leben durch harte Arbeit, durch allerlei Feldarbeit, mit aller ihrer Arbeit, zu der sie sie mit Strenge antrieben (1, 13—14). Und die Kinder Israels seufzten unter der Arbeit und schrieen. und ihr Geschrei stieg zu Gott empor von der Arbeit. Und Gott hörte ihr Wehe-klagen, und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. Und Gott sah auf die Kinder Israels, und Gott erkannte sie“ (2, 23 a b — 25). Darauf folgte die Rede Gottes an Mose in 6, 2 ff. — Alles Übrige in dem Abschnitte 1, 1—6, 1 wird teils zu J, teils zu E gezählt.

Wir wollen nun zuvörderst untersuchen, ob die Annahme zulässig ist, daß ein Autor (P) in der eben angeführten

[1]) Wir zitieren diese Schrift mit „WI“.

Weise über die Unterdrückung Israels in Aegypten berichtet hat. Schon der Anfang dieses Berichtes (1, 1—5), der, wie in WI 73 nachgewiesen, nur eine kurze Rekapitulation von Gen. 46, 8—27 enthält, wäre, wie bereits l. c. S. 82 bemerkt, in der „P-Urkunde“ höchst auffällig. Denn diese Rekapitulation erscheint nur in dem von uns vorliegendem Texte nötig, wo nach dem ausführlichen Bericht von Kap. 46 noch so viele andere Erzählungen folgen. Da muß der Inhalt jenes Berichtes nochmals in Erinnerung gebracht werden. Dagegen sollen in P zwischen 46, 27 und Exod. 1, 1 nur wenige Verse gestanden haben; wozu also diese Rekapitulation? Vgl. noch WI 72.

Kap. 1, 6, den noch Knobel, Kuenen u. A. zu P rechneten, wird von den meisten Neuern (Wellhausen, Dillmann, Baentsch) ausgeschieden und J zugeschrieben, weil er auf v. 8 vorbereitet, der J angehören soll. In der Tat aber ist v. 6, wie schon Eerdmans (Altt. Studien III 7) bemerkt, gerade eine Vorbereitung für v. 7. Es soll damit gesagt werden, daß die in v. 7 erzählte gewaltige bei den Aegyptern Besorgnis erregende Vermehrung erst nach längerer Zeit eingetreten, nachdem Joseph und seine Zeitgenossen bereits verstorben waren. Noch ein anderes Moment protestiert entschieden gegen die Ausscheidung von v. 6. Augenscheinlich sollten die Worte ויוסף היה במצרים in v. 5 hinter v. 4 stehen, und das dazwischen Stehende ויהי usw. ist als Parenthesis zu fassen. Nur so gibt ויוסף וגו׳ einen guten Sinn: Jakobs Söhne, die mit ihm nach Aegypten kamen, waren Ruben usw.; Joseph aber war bereits in Aegypten. An das unmittelbar Vorangehende findet ויוסף וגו׳ keinen rechten Anschluß. Dies fühlte schon die LXX, welche diesen Passus wirklich hinter v. 4 setzte. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, was ja von niemand bestritten wird, daß unser massoretischer Text hier das Ursprüngliche hat, während die Korrektur der LXX nur eine Erleichterung des Verständnisses bezweckte. Nun bedarf es aber doch der Erklärung, warum ויוסף וגו׳ von v. 4 durch den Zwischensatz getrennt und nicht

lieber hinter v. 4, wo er hingehört, gesetzt wurde. Dies kann nur seinen Grund darin haben, daß der Satz da, wo er steht, sich passend an v. 6 (וימת יוסף) anschließt. Daraus ist nun deutlich zu ersehen, daß v. 6 u. 7 zusammengehören und nicht zwei verschiedenen Urkunden zugewiesen werden dürfen. Nebenbei ist damit auch eine andere Behauptung der Kritiker als grundlos und falsch nachgewiesen, wonach v. 6 eine Dublette von Gen. 50,26 sein soll. Daraus wird nun weiter gefolgert, daß v. 6 J angehört, weil Gen. 50, 26 nach der Quellenscheidung der Kritik zu E gerechnet wird. Diese Behauptung fällt zusammen, sobald man sich überzeugt, daß Exod. 1, 5—7 eng miteinander verbunden sind.

Indessen steht auch v. 7 in Verbindung mit v. 9; denn רב ועצום (v. 9) nimmt offenbar Bezug auf וירבו ויעצמו (v. 7). Vgl. auch v. 20. Diesem Einwand begegnet die Kritik durch die Annahme, die letzteren beiden Worte seien in v. 7 von R aus der Quellenschrift J eingeschoben, die ebenfalls über die Vermehrung der Israeliten berichtet hat. Allein daß וירבו zum ursprünglichen Texte gehört, darf umsoweniger bezweifelt werden, als die Verba פרה und רבה gerade in den P zugeschriebenen Teilen sehr oft zusammen gebraucht werden (vgl. Gen. 1, 22; 28; 8, 17; 9, 1; 7; 17, 20; 28, 3; 35, 11; 47, 27; 48, 4; Lev. 26, 9). Bliebe nur noch ויעצמו R zuzuweisen. Es müßte aber ein sonderbarer R sein, der zu den gehäuften Ausdrücken פרו וישרצו וירבו במאד מאד ותמלא הארץ אתם sich veranlaßt sieht, noch ein Synonym aus einer anderen Quelle einzuschieben! Und warum nicht auch ויפרצו nach v. 12?! Es erweist sich sonach die Annahme einer Interpolation in v. 7 als eine Verlegenheits-Ausflucht, und es bleibt dabei, daß v. 9 (J) auf v. 7 (P) Bezug nimmt. Außerdem zeigt ויעצמו מאד in v. 20, daß in Vers 7 die Trennung des ויעצמו von במאד מאד unstatthaft ist.

Fälschlich meinen die Kritiker (schon Knobel), vv. 13 f. enthalten die Parallele von v. 11 aus P und seien Fortsetzung von v. 7. Vielmehr ist es klar, daß in vv. 13 f. von einer Steigerung des Druckes die Rede ist, die infolge der

Nutzlosigkeit der frühern Maßregel (v. 11) verhängt wurde. Anfangs waren es bloß Städtebauten, vorgeblich zum Wohle des Staates erforderlich, zu denen man die Israeliten verwendete, wobei man wenigstens den Schein wahrte und ihnen keine Arbeiten auflegte, die ihre Kräfte überstiegen und blos auf Bedrückung berechnet waren. Später aber ließ man diese Rücksicht fallen und zeigte offen, daß es auf harten Druck behufs Verminderung des Volkes abgesehen ist, was ja auch durch den (v. 15 f.) Befehl der Tötung der männlichen Kinder deutlich ausgesprochen wurde. Unmöglich kann aber vv. 13 f. die Fortsetzung von v. 7 sein. Denn erstens würde hier die Tatsache der Bedrückung ohne jede Motivierung erscheinen, was zwar die Kritiker (Dillm. Baentsch u. A.) auch behaupten, aber nicht erklären. Zweitens wäre es unbegreiflich, wozu in v. 7 über die besondere Fruchtbarkeit der Israeliten berichtet wird — eine Tatsache, die bereits in Gen. 47,27 (P) erzählt wurde —, da P nirgends angedeutet hat, und nach Dillmann gar nichts davon weiß, daß die Aegypter das Wachsen Israels fürchteten und daß die Bedrückung die Verminderung dieses Volkes bezweckte. Drittens würde in P hier vom Könige gar nicht die Rede sein, die Knechtung vielmehr dem Volke Ägyptens zugeschrieben werden; und dennoch steht weiter bei den Plagen auch in P immer nur der König im Vordergrunde der Erzählung, sodaß man sieht, daß dieser der Urheber aller Maßregeln gegen Israel war.

Unsere Auffassung von v. v. 18f. wird ausdrücklich von Deut. 26, 6 bestätigt. Dort wird zuerst die schlechte Behandlung der Israeliten in Aegypten durch den Satz וירעו וגו', wie in Num. 20, 15 ausgedrückt[1]). Darauf folgt die spezielle Darstellung der zwei Stadien der Bedrückung: Das erste mit ויענונו, entsprechend dem ענתו und יענו in Exod 1, 11—12, und das zweite mit ויתנו—עבודה קשה, welches der Steigerung des Druckes entspricht, wovon in Exod. 1, 13—14 erzählt wird, wo ebenfalls der Ausdruck עבודה קשה gebraucht. Es ist völlig unbegründet,

[1]) Die Pesach-Haggada bezieht diesen Satz auf Exod. 1, 10, den listigen Anschlag gegen die Freiheit der Israeliten.

wenn neuere Ausleger diesen Ausdruck als dem P eigentümlich und Deut. 26,6, um ihre Annahme aufrecht zu erhalten, als „späte Stelle“ bezeichnen.

Die Verteilung des nach Ausscheidung der P-Sätze in unserem Abschnitte noch verbleibenden Restes auf J und E wollte der Kritik anfangs nicht gelingen, und noch Kuenen und Wellhausen wollen auf eine genaue Scheidung von J und E verzichten. Erst die neuesten Kritiker, wie Baentsch (in seinem Kommentar) Holzinger (Kommentar) und Eduard Meyer (die Israeliten und ihre Nachbarländer) versuchten dennoch die Trennung ganz durchzuführen. Den ersten Grund zur Scheidung von J und E haben die in der Genesis und Anf. Exodus (auch außerhalb der P-Teile) vorkommenden verschiedenen Gottesnamen (ה׳ und אלהים) dargeboten. Wir haben bereits in WI 35 gezeigt, wie Gen. Kap. 22 gegen die Quellenscheidung nach den Gottesnamen laut protestiert. Aber auch Exod. Kap. 3 ist, wie Eerdmans (III 12) mit Recht sagt, „ein lehrreiches Beispiel, das die Ungenügsamkeit der mit den Gottesnamen operierenden Theorie klar zu Tage bringt.“ Die Gottesnamen ה׳ und אלהים wechseln in diesem Abschnitte (vv. 1—8). Diese Verse hängen aber so enge zusammen, daß es unstatthaft ist, sie verschiedenen Verfassern zuzuweisen. Vgl. über den Wechsel der Gottesnamen Jeschurun I 72 ff. — Man hat ferner versucht, J und E durch ihren angeblich verschiedenen Sprachgebrauch voneinander zu scheiden, indem man gewisse Ausdrücke als dem J, andere wieder als dem E eigentümlich erklärte. Aber bereits Eerdmans (I 27) hat gezeigt, wie gefährlicher Natur das Argument des Sprachgebrauchs ist in einer Literatur, die, wie die althebräische, nur in sparsamen Resten auf uns gekommen ist. Es würde zu weit führen, die angeblichen sprachlichen Kennzeichen des J und des E einzeln auf ihre Beweiskraft zu prüfen. Wir verweisen daher nur auf das gründliche Werk „Einheit der Genesis“ von Henry Green, wo in jedem Abschnitt der Genesis nachgewiesen wird, daß die von der Kritik als Kennzeichen einer bestimmten Urkunde aufgestellten Ausdrücke gar nichts beweisen.

Wir begnügen uns hier diejenigen Stellen zu besprechen, die man wegen angeblicher Widersprüche, oder Verdoppelungen oder sonstiger bei der Annahme der Einheitlichkeit des Berichts sich erhebender Schwierigkeiten verschiedenen Quellen zuteilen zu müssen glaubte. Die Behauptung, daß Exod. 1, 6 eine Dublette von Gen. 50, 26 sei, ist bereits oben (S. 16) hinreichend widerligt. Bezüglich der Annahme, Exod. 1, 13 f. enthalten dasselbe, wie v. 11 s. oben S. 16. — Die beiden Verse Exod. 1, 20 f. meint Baentsch, auf drei Autoren verteilen zu müssen. Er hält v. 21 b als die Fortsetzung von v. 20 a. Diese beiden Halbverse erzählen, daß Gott den Hebammen Gutes erwies, indem er ihnen reiche Nachkommenschaft verlieh. So lautete ursprünglich der Bericht des E. Hierzu sei v. 20 b (das Volk wurde zahlreich und sehr stark) aus J eingesetzt. Um nun den durch diesen Einsatz unterbrochenen Zusammenhang wieder aufzunehmen, habe dann Rje (der Redaktor, der J und E verschmolzen hat) v. 21 a als Rekapitulation von v. 17 a eingeschoben. — Zu dieser Zerstückelung drängte die Theorie. V. 20 a mußte zu E gestellt werden, nicht bloß wegen des Gottesnamens, sondern auch weil dies die vorhergehende E-Erzählung fortsetzt. Dagegen weist v. 20 b. auf v. 8 (J) hin. Es mußte also irgend ein Interpolator dem E den Streich gespielt haben, mitten in seine Rede einen Satz aus J (v. 20 b) einzuschieben. Warum hat er nicht den Passus an die richtige Stelle hinter v. 21 gesetzt? — Das weiß man nicht! Diese Ungeschicklichkeit des ersten Interpolators — so müßte man annehmen — nötigte dann Rje, noch einen Satz einzuschalten, um den unterbrochenen Zusammenhang wieder aufzunehmen. Man kann an diesem Beispiel sehen, zu welchen Absurditäten manchmal die kritischen Theorieen führen.

In der Tat lassen sich vv. 21 f. ohne jede kritische Operation befriedigend erklären. Man beachte, in v. 17 wird das wahre Motiv der Handlungsweise der Hebammen angegeben, — es war ihre Gottesfurcht. Dies konnten sie selbstverständlich dem Könige nicht sagen, ohne sich selbst und die von

ihnen beschützten Kinder ins Verderben zu stürzen. Sie mußten zu einer unwahrhaften Ausflucht greifen; dies erzählt v. 19. Nun hätte doch Pharao leicht einsehen können, daß die Hebammen ihn belogen, und es wäre den letzteren schlimm ergangen. Da war es eine göttliche Fügung, daß Pharao die Ausflucht für wahr annahm und den Hebammen nichts zuleide tat. Dies sagt v. 20 a in Kürze: „Gott ließ es den Hebammen gut gehen“; er fügte es, daß ihnen nichts Schlimmes widerfuhr. Der König hat ihnen Glauben geschenkt, die Hebammen konnten infolgedessen in ihrer Gottesfurcht weiter verharren, sodaß das Volk sich weiter stark vermehrte (v. 20 b). Und weil die Hebammen, trotzdem sie der König schon einmal zur Rede gestellt hätte und stets das Damoklesschwert über ihrem Haupte schwebte, immerfort in ihrer Gottesfurcht verharrten und so zur Vermehrung des Volkes Israel beitrugen, belohnte sie Gott noch besonders damit מדה כנגד מדה, daß er ihnen Familienhäuser erstehen ließ[1]).

[1]) Nach Mendelssohn ist der ganze v. 21 ein Vordersatz zu v. 22: „Als nun die Hebammen Gott fürchteten und Gott neue Häuser (in der Nation) entstehen ließ; da gebot Pharao seinem ganzen Volke usw.“ — Wiewohl die Maskulinform להם dieser Erklärung zustatten kommt, können wir dennoch derselben nicht beistimmen, da der neue Befehl schon durch v. 20 b genügend motiviert ist. Auch ist danach der Satz ויהי כאשר יראו וגו' überflüssig. Pharao muß die Ausflucht der Hebammen für wahr gehalten und auf ihre Mithilfe, zu der er sie doch hätte zwingen können, sich nicht mehr verlassen haben, daher der neue Befehl an sein ganzes Volk.



Ein Beitrag zu: ‚Charles Dickens und die Juden‘.

Von Oberlehrer Dr. Armin Blau, Hamburg.

Es ist immer mißlich, die Gesinnung eines nichtjüdischen Dichters aus einer Einzelfigur, die er in einem seiner Werke auftreten läßt, ableiten zu wollen. Kunsttechnische oder so-

zial-ethische Tendenzen können den Dichter veranlassen, manche seiner Charaktere mit kräftigeren Farben zu zeichnen, ohne daß daraus ein Schluß auf die grundsätzliche Abneigung des Dichters gegen eine ganze Glaubensgemeinschaft gezogen werden darf. Lehrreiche Beispiele hierfür sind G. Freitag (mit seinem „Schmock“) und G. Raabe (Freudenstein im Hungerpastor).[1] Dieselbe Beobachtung fanden wir auch kürzlich bestätigt, da es um die Beurteilung eines Werkes von Charles Dickens sich handelte.

Herr Dr. M. Spanier, Magdeburg, versendet an die jüdischen Zeitungen[2]) ein Gutachten, worin er das im Verlag G. Westermann, Braunschweig erschienene Jugendbuch: „Oliver Twist oder die Schicksale eines Gemeindekindes“ als für die Jugend höchst bedenklich beurteilt und es für geeignet hält den unbefangenen Kindersinn mit konfessionellen Vorurteilen zu vergiften. In dem Romane tritt nämlich der Jude Fagin als einer der Hauptschurken einer Verbrecherbande auf, sodaß dann beim lesenden Kinde leicht die Meinung erweckt werde: So sind die Juden alle. Bestärkt werde man noch in diesem Eindruck dadurch, daß in dem Buche keine Gegenfigur eines Juden mit edleren Charaktereigenschaften vorkomme. Indirekt fällt somit der Vorwurf der Judenfeindschaft auf den großen und weltbeliebten Erzähler Dickens, den Mann, der wie so leicht keiner sich in seinen Werken der Unterdrückten und Ärmsten der Menschheit angenommen hat. Diese Erkenntnis müßte viele seiner auch in jüdischen Kreisen zahlreichen Verehrer, denen er seit früher Jugend ein vertrauter Freund und Freudenspender geworden, mit Schmerz erfüllen.

Es darf aber, so glauben wir, nicht übersehen werden, daß der sozialfühlende Schriftsteller, in seinem Bestreben, die Mißstände ganzer Klassen in seinen Einzelwerken zu geißeln, in der Charakterisierung leicht der Übertreibung verfällt. Dickens, der moralisierende Dichter, der bald gegen die Unge-

[1]) Vgl. Branns Monatsschrift, 1910, Heft 11/12.

[2]) U. a. abgedruckt in der Freien Jüdischen Lehrerstimme, Augustnummer, Wien 1619, p. 76.

rechtigkeiten der Gesetzgebung (die Pickwickier), bald gegen die Auswüchse des Privatschulwesens (Nikolas Nickleby), und hier im „Oliver Twist“ gegen die Verfehlungen des Armenwesens zu Felde zieht, schematisiert und klassifiziert seiner didaktischen Tendenz zuliebe gerne seine Figuren bisweilen in einer Weise, die bedenklich an das mittelalterliche Bühnenrezept: Hier Engel in Weiß, dort Teufel in Gelb und Rot gemahnt[1]). Bei solchem Verfahren entsteht trotz vieler Rührung und echten Humors statt eines Charakters eine unglaubhafte Karrikatur, und trotz vielfach feiner Psychologie eine Schmachtlappigkeit und unglaubhafte Rührseligkeit, die die realistische Wirkung stark beeinträchtigen. (Man erinnere sich mancher Szenen und Personen, im „David Copperfield,“ die dies bestätigen). Doch dies ist vielleicht ein Vorwurf, ein Vorwurf des Übermaßes der Gefühlsseite, den man allen großen epischen Erzählern, auch der Lagerlöf und Björnson, nicht wird ersparen können.

Aber alles in allem ist Dickens eine solch gewinnende und liebenswerte schriftstellerische Persönlichkeit, daß es verlohnt, den Dichter selbst sich gegen den Vorwurf des Judenhasses, der ihm von einer Seite gemacht wurde, verteidigen zu hören und seine Rechtfertigung auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Im Folgenden seien drei in keiner deutsch-jüdischen Zeitschrift bis jetzt veröffentlichte Briefe aus dem englischen Original abgedruckt und einem größeren deutschen Leserkreis zugänglich gemacht.

I. Brief.

22. Juni 1863.

Sehr geehrter Herr!

Ich erlaube mir, Sie in einer Frage in Anspruch zu nehmen, die mir sehr wichtig ist . . . . Es gibt Beklemmungen, die viel schwerer, Bitternisse, die viel herber sind als die Ketten und Nackenschläge von Damaskus[2]), Libanon oder Rußland.

---

[1]) Dies gilt namentlich für viele seiner Frauengestalten. Die männlichen Charaktere sind selten tugendhafte Normalfiguren.

[2]) Die Schreiberin spielt auf die Christenmetzelei von Damaskus im Juli 1860 an.

In diesem Lande, wo die Freiheit des Bürgers voll anerkannt wird, wo das Gesetz keinen Unterschied der Konfession kennt, wird die Feder des Romanschreibers und der Spott des Publizisten aufgeboten gegen die Söhne Israels. Man sagt, daß Charles Dickens, der Großherzige, dessen Werke eine so beredte Sprache zugunsten der Bedrückten seines Volkes führen, ein häßliches Vorurteil gegen den mißachteten Juden ermutigt hat. Haben wir es doch erlebt, daß Shakespeares Shylock eine ganz andere Wiedergabe heutzutage findet, als vor 50 Jahren. Schließlich hat der große Meister aber doch seinen Interpreten gefunden. Fagin, fürchte ich, läßt nur eine Auffassung zu. Allein, Charles Dickens lebt. Der Dichter kann sich selbst rechtfertigen oder ein großes Unrecht wieder gutmachen, das er einem in der Verbannung lebenden Volke zugefügt.

Indem ich nochmals bitte, zu verzeihen, daß ich Ihre wertvolle Zeit so lange in Anspruch nehme, bin ich in Verehrung

Ihre ganz ergebene X.

Antwort zu Brief I.

Werte gnädige Frau!

Ich hoffe, Sie verzeihen meine verspätete Antwort auf Ihren Brief. Es ist mir oft ganz und gar unmöglich, mit meinen Korrespondenten Schritt zu halten. Gestatten Sie mir, zu sagen, daß, wenn auf seiten des intelligenten jüdischen Volkes die allgemeine Ueberzeugung vorherrscht, daß ich ihm das angetan habe, was Sie „ein großes Unrecht“ nennen, so sind die Juden ein weit weniger vernünftiges, weit weniger gerechtes, ein weit weniger gutmütiges Volk, als ich stets von ihnen geglaubt habe. Fagin im Oliver Twist ist ein Jude, weil es leider in der Zeit, in welcher der Roman spielt, die Regel war, daß jene Klasse von Verbrechern fast ausnahmslos Juden waren. Sicherlich aber wird kein vernünftiger Mann und keine vernünftige Frau übersehen, daß alle übrigen handelnden Personen schlechten Charakters Christen sind; und ferner, daß er der Jude genannt wird, nicht wegen seiner Religion, sondern um seiner Rasse willen. Angenommen, ich schriebe eine Geschichte, in welcher ich einen Franzosen oder einen Spanier als „den Katholiken“ auftreten ließe, so wäre das sehr ungehörig und nicht zu rechtfertigen, hingegen erwähne ich Fagin als „den Juden,“ weil er einer aus dem jüdischen Volke ist, und weil dies eine ebenso bestimmte Vorstellung von ihm bei dem Leser erweckt, wie wenn ich einen Bewohner Chinas einen Chinesen nenne.

Beiliegend ein Beitrag[1]) auf meinen Namen für die gute Sache, für welche Sie eintreten; doch hoffe ich, daß er Ihnen zeigt, daß ich nur

[1]) Die Schreiberin hatte Dickens um eine Unterstützung für eine Wohltätigkeitssache gebeten.

freundschaftliche Gefühle für das jüdische Volk habe. Ich spreche stets Gutes von ihnen, sowohl privat, als auch öffentlich, und bezeuge, wie es auch meine Pflicht ist, ihre vollkommene Ehrenhaftigkeit („perfect good faith“) in Angelegenheiten, in denen ich je mit ihnen zu tun hatte; in meiner „Geschichte Englands für die Jugend“ habe ich keine Gelegenheit versäumt, um auf ihre grausamen Verfolgungen in alter Zeit hinzuweisen.

Ihr sehr ergebener

Charles Dickens.

Brief II.

14. Juli 1863.

Sehr geehrter Herr!

Empfangen Sie, bitte, meinen besten Dank für Ihren freundlichen Brief und seine Einlage. Es widerstrebt mir sehr, Sie zu behelligen; doch glaube ich auf Ihre Vergebung rechnen zu können, wenn ich wage, einiges über den jüdischen Charakter zu sagen. Ist es wirklich eine Tatsache, daß die jüdische Religion und Rasse nicht von einander zu trennen sind? Wenn ein Jude zu einem anderen Glauben übertritt, wird er nicht mehr als Angehöriger der jüdischen Rasse angesehen, weder von seinem eigenen Volke noch gegebenenfalls von den Heiden, zu denen er übergetreten sein könnte. Bezeichnet irgend jemand Disraeli als den Juden? — Ich kann die Tatsache nicht bestreiten, daß zu der Zeit, in welcher Oliver Twist spielt, manche Juden Hehler von Diebsbeute waren, und obgleich nach meinem Empfinden es schwer ist, da einen Unterschied zu machen, glaube ich doch nicht, daß es irgendwie erwiesen ist, daß es jemanden gab, der so gemein war, junge Diebe in der Weise abzurichten, wie in dem Werk geschildert wird. Wenn ferner, wie Sie bemerken, jedermann einsehen muß, daß die anderen verbrecherischen Charaktere Christen sind, so sind ihnen doch immerhin die Charaktere guter Christen gegenübergestellt. Dieser arme schlimme Fagin steht allein — der Jude.

Wie dankbar sind wir Walter Scott und Frau S. C. Hall für ihre Schilderung einiger Typen unserer Rasse; doch der Jude von York[1] war auch kein Muster von Tugend. Ich hoffe, wir werden Ihre gute Meinung von unserer Vernunft und Gutmütigkeit nicht verwirken; vielleicht sind wir überempfindlich, aber sind wir nicht auch über die Maßen mißhandelt worden? Werden wir nicht beständig gequält durch die kleinen Nadelstiche, die uns plagen, die aber an und für sich zu unbedeutend sind, um unschädlich gemacht zu werden? Nur wenn ein großer Mann gegen uns zu sein scheint, dann beklagen wir uns. Wir

[1]) Figur aus dem Roman „Ivanhoe“ v. Scott.

leben in diesem Lande, doch kennt man uns wenig, unser Familienleben garnicht. Ich selbst war sehr erstaunt über die Unkenntnis meiner Landsleute inbezug auf ein Volk, das sie für ein vollkommen fremdartiges zu halten scheinen. Denken Sie an die Blutlüge, die von Zeit zu Zeit immer wieder auftaucht . . . . Ich wage es auszusprechen, daß ich einen Schriftsteller von Ruf danken würde, wenn er die Sitten und den Charakter der britischen Juden genauer studieren wollte und sie darstellte, wie sie wirklich sind, nichts beschönigt und nichts durch Bosheit verzerrt. Ich verbleibe

Ihre ganz ergebene X.

Antwort zu Brief II.

Werte gnädige Frau!

Ich habe Ihren Brief mit großem Vergnügen gelesen und hoffe ein treuer Freund des jüdischen Volkes zu sein, wie ich es im Herzen immer gewesen bin. Der Irrtum, den Sie mir nachweisen, ist mir erst bewußt geworden, als es zu spät war, wie es ja den meisten Leuten mit den meisten Irrtümern geht. Aber ich will nicht verletzen. Die Eigentümlichkeiten der Kleidung und des Gebahrens habe ich in eins verschmolzen, um die Buntheit der Schilderung (picturesqueness) zu erhöhen.

Ganz ergebenst Ihr

Charles Dickens.

Schicken wir einige Begleitworte diesen interessanten Schriftstücken nach, so finden wir, daß die geistvolle Briefschreiberin Dickens zwei Vorwürfe macht, 1) er habe der jüdischen Rasse und Religion etwas zur Last gelegt, was nur den einzelnen Menschen betreffe, 2) er habe dem schurkischen Fagin in seinem „Oliver Twist“ keinen anständigen Menschen jüdischen Bekenntnisses gegenübergestellt. Den zweiten Vorwurf gibt der Dichter uneingeschränkt als gerecht zu, entschuldigt sich nur, er habe Fagin als „den Juden“ zur Erhöhung des Interesses an seinem Werke eingeführt, bezeichnend genug für Dickens als Verfechter des damaligen Scheinliberalismus der Demokratie seines Landes. Dem ersten Vorwurf, er habe einem ganzen Volke etwas zur Last gelegt, was einen Einzelnen nur treffe, will er mit dem Argument begegnen, es seien zu jener Zeit besonders viele Juden beim Diebshandwerk zu finden gewesen. Zugegeben, daß diese Beobachtung auf

eigener Erfahrung beruhte (Dickens' Vater saß 1822 im Schuldgefängnis in London), gab ihm diese Erfahrung nicht das Recht zur Verallgemeinerung.

Bemerkenswert modern und klug vorausgeahnt scheint uns auch das Rassenmoment von der Briefschreiberin hervorgehoben: Alle einsichtigen Köpfe, die über das Judenproblem schreiben, gestehen zu, daß, wenn wir uns zur Taufe entschlössen, wir ein tüchtiges positives Element im Staate werden könnten (so O. H. Schmitz in seinem jüngst so oft zitierten Buch über Disraeli). Der Schluß aus diesem Mittelsatz wäre: Also nicht die Rasse der Juden ist minderwertig oder staatsuntüchtig, sondern die Religion macht es, die jüdische Religion ist staatswidrig. Daß diese Schlußfolgerung ad absurdum führt, liegt klar auf der Hand.

Lehrreich bleibt der Briefwechsel für die Beurteilung von Dickens Persönlichkeit auf jeden Fall. Wir sehen das Bild eines ehrlichen Mannes, der den erkannten Irrtum (im letzten Briefe) zugibt und aufrichtiges Bedauern empfindet, dem jüdischen Volke Unrecht getan zu haben. Wir gewinnen die Überzeugung, daß Dickens, weit entfernt ein Judenhasser zu sein, dem jüdischen Volk persönlich mit größter Hochschätzung gegenübersteht, wiewohl er in diesem Roman einen gewissen Stand, die Diebeskaste geißeln wollte.

Was unsern Standpunkt zum „Oliver Twist“ betrifft, so müssen wir gestehen, daß wir einem ästhetischen Werk gegenüber weniger empfindlich im Laufe der Zeit geworden sind, freier und selbstbewußter, und keineswegs vor der Lektüre eines Romans zurückscheuen oder davor zu warnen brauchen, weil ein Jude darin eine unschöne Rolle spielt. Kunstwerke sind keine Moralbücher und stehen über Parteimeinungen. Es wird wohl niemandem einfallen, Freitags „Journalisten“ (wegen des Schmock) als für die Schule ungeeignet zu erklären. Es kommt immer auf die Art der Behandlung von seiten des Lehrers an: Ein aufklärendes Wort, und die Gefahr des Mißverständnisses ist behoben. Wir Juden verschleiern nichts und haben nichts zu verheimlichen. Wir scheuen keine Kritik,

wenn sie gerecht und mit liebevollem Verständnis geübt wird. Wir kennen und bekennen unsre Schwächen, denn dies ist das Recht des Starken. Wir möchten also nicht, daß sich einer unter uns den „Oliver Twist“ oder gar den trefflichen Dickens durch Zeitungswarnungen verleiden lasse. Wir wünschten nicht, daß Dickens gar auf die schwarze Liste der judenfeindlichen Schriftsteller gesetzt werde.

Immerhin sind wir trotz allem mit Herrn Dr. Spanier gleicher Meinung, daß der „Oliver Twist,“ besonders in einer für die Jugend zurechtgemachten abgekürzten Form, in den Kanon für Jugendbücher nicht hineingehört.



Talmudisches.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz in Hindenburg O. S.

I.

Einer der charakteristischsten Thorasätze, die das Wesen des halachischen Drasch unserm Verständnis näher bringen können, ist Deuteron. 25. 6 והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל. „Und es soll sein, der Erstgeborene, den sie gebiert, soll dastehen auf dem Namen seines toten Bruders, daß sein Name nicht aus Israel gelöscht werde.“ Die Auslegung, welche die Ueberlieferung diesem Satze gibt, scheint mit dem einfachen Wortsinn unvereinbar zu sein. Die Ueberlieferung bezieht nämlich den Ausdruck בכור nicht auf den aus der Schwagerehe hervorgehenden ältesten Sohn, sondern auf den ältesten Bruder des Verstorbenen und lehrt, daß zunächst der älteste Bruder die Pflicht der Schwagerehe und das Recht auf die Erbschaft des Verstorbenen habe. (Jebamot 24 a).

Dieser Satz diente A. Geiger als eines der schlagendsten Beispiele, um zu zeigen, daß hier eine geschichtllche Entwicklung vor sich gegangen sei, die eine Entfernung von dem Worte der Schrift erzeugt und ihre Bestimmungen umgestaltet habe. In seinem Werke „Das Judentum und seine Geschichte“ (Breslau 1910 S. 257) bei der Behandlung des Gaon Saadia sagt Geiger:

„Saadia versuchte alle Bestimmungen, wie sie später in der Entwickelung sich gestaltet hatten und als Ueberlieferung galten, mit dem Worte der Schrift in Einklang zu bringen, ja in ihr wiederzufinden. Betrachten wir ein einzelnes Beispiel.

> In der Schrift heißt es: Wenn zwei Brüder zusammen wohnen und der eine von ihnen stirbt ohne Kinder zu hinterlassen, so soll der überlebende Bruder die Witwe zum Weibe sich aneignen, und der älteste Sohn, der aus dieser neuen Ehe hervorgeht, soll die Stelle des verstorbenen Bruders einnehmen und in dessen Besitz treten .... Im Laufe der Zeit hatte sich jedoch bei den Rabbaniten das Gesetz umgestaltet. Lautet das Bibelwort: Der erstgeborene Sohn, den sie (die Witwe in der neuen Ehe) gebiert, stehe auf dem Namen des Bruders d. h. er werde der neue Majoratsherr: so wandelte sich die Bestimmung im Leben um, die Ehe wurde nicht mehr als Fortsetzung der alten, sondern als eine völlig neue betrachtet, der neue Ehemann trat in den Besitz des Erbes und alle Kinder aus dieser Ehe hatten gleichen Anteil daran, der Erstgeborene hatte keine größeren Vorrechte als in jeder sonstigen Familie. Aber auf dem erstgeborenen, dem älteren der hinterbliebenen Brüder sollte zunächst die Verpflichtung ruhen, die Schwagerehe zu vollziehen. Die Karäer bestritten alle diese Neuerungen und erklärten sie als schriftwidrig und unberechtigt. Saadia schrickt vor dem Versuche nicht zurück, die neue Bestimmung in das Bibelwort hineinzutragen, er übersetzt: Und es sei der älteste Sohn, von dem sie gebiert (von dem die nun wieder verheiratete Witwe Kinder erzielt), der stehe auf dem Namen seines Bruders, so daß die Worte „der erstgeborene Sohn“ nicht heißen: der älteste Sohn, der als der erste aus der neuen Ehe erzeugt wird, sondern: der älteste Sohn aus der Brüderreihe, mit dem die Witwe Kinder erzeugt, der nehme das Erbe des verstorbenen Bruders.“

Soweit Geiger. Seine Darlegungen enthalten fast so viel Unverständlichkeiten als Sätze. Es ist unverständlich, wie er, als ob er wörtlich zitiere, schreiben kann, es heiße in der Schrift, der älteste Sohn solle in des Verstorbenen „Besitz treten“. Das steht aber so nicht in der Schrift, und das ist eine sogenannte petitio principii d. h. die Vorwegnahme einer erst zu beweisenden strittigen Voraussetzung. Es ist ferner unverständlich, wie er schreiben kann, der erstgeborene Sohn werde der neue „Majoratsherr“. Ein solcher Begriff ist der Schrift unbekannt. Erbte doch ein Erstgeborener nicht das Ganze, sondern פי שנים „zwei Mundvoll“ d. h. zwei Teile. (שכם אחד על אחיך Genes. 48. 22) Unverständlich ist die Bemerkung, die Bestimmung habe sich im Leben umgewandelt, die Ehe sei nicht mehr als Fortsetzung der alten, sondern als eine völlig neue betrachtet worden. Man sieht nicht ein, wodurch sich die Bestimmung umgewandelt haben sollte, und wie diese Umwandlung mit den Begriffen alte und neue Ehe zusammenhänge. Unverständlich ist auch die Behauptung, daß nach der neuen Bestimmung alle Kinder aus dieser Ehe gleichen Anteil an der Erbschaft haben. Das ist nicht zutreffend. Vielmehr ging nach den Rabbaniten der Be-

sitz des Verstorbenen in das Eigentum des neuen Ehemannes über, und nach dessen Tode teilten sich alle seine Söhne, auch die aus einer andern Ehe, in das Erbe. Richtig ist, daß der Versuch Saadias, die traditionelle Deutung in den Bibelvers hineinzutragen, als ein tendenziöser bezeichnet werden muß.

Wenn Saadia und nach ihm viele andere z. B. Malbim, S. R. Hirsch u. s. w. den Ausdruck בכור auf den Bruder beziehen, also den Drasch in einen Pschat umwandeln wollen, so muß einem solchen Versuch der gerade in Verbindung mit unserm Satz von der Gemara (Jebamot 24 a) hervorgehobene Grundsatz entgegengehalten werden: אין מקרא יוצא מידי פשוטו „Kein Vers darf anders als nach seinem Wortsinn ausgelegt werden.“ Es ist daher notwendig, zunächst einmal den Wortsinn des Verses zu untersuchen: Der Ausdruck בכור kann sich, wie das darauf folgende אשר תלד zeigt, nur auf das in der Schwagerehe geborene Kind beziehen. Rätselhaft bleibt es allerdings, warum die Schrift dieses Kind בכור nennt. Dieser Ausdruck bezeichnet sonst immer den erstgeborenen Sohn. Das kann aber hier nicht der Fall sein. Denn vielleicht ist das erstgeborene Kind eine Tochter. Ueberdies gilt das Gesetz ja auch, wenn der die Schwagerehe vollziehende Bruder bereits einen Sohn hat. Ebenso, wenn die Frau von ihrem verstorbenen Mann ein Kind hatte, das beim Tode des Mannes nicht mehr am Leben war u. s. w. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als unter בכור den ältesten Sohn zu verstehen.

Und nun zur Hauptfrage: Was bedeutet יקום על שם אחיו המת Der Ausdruck ist dunkel und unbestimmt. Ebenso wie an den gleichlautenden Stellen des vierten Kapitels des Buches Ruth, wo ein der Schwagerehe ähnlicher Vorgang geschildert wird. Ziehen wir dieses Kapitel zum Vergleich heran. Es enthält viele einer Erklärung noch harrende Stellen. Es ist dort (Ruth 4. 3) die Rede von einem Grundstück, das Naomi verkauft hat. Wann und wem sie es verkauft hat, ist unbekannt. In der Verhandlung erklärt sich der Löser bereit zu lösen. Aus wessen Hand er es lösen will, und wie es mit der Zahlung des Kaufpreises steht, wird nicht erzählt. Weder Naomi noch ein Besitzer des Grundstücks scheinen bei der Verhandlung anwesend zu sein, von Geld ist überhaupt nicht die Rede. Als der Löser darauf aufmerksam gemacht wird, daß er das Grundstück von Ruth erwerbe, um den Namen des Toten auf dem Erbteil aufstehen zu lassen, weigert er sich es zu lösen, um sein Erbteil nicht zu verderben. Was das bedeutet, ist unklar. Es ist dann die Rede vom Ausziehen des Schuhes, eine symbolische Handlung, die zwischen Boas und dem Löser stattfindet, nach deren Vollzug Boas erklärt: „Ihr seid heute Zeugen, daß ich die ganze Habe Elimelechs und die ganze Habe Kiljons und Machlons aus der Hand Naomis gekauft habe, und auch Ruth, die Moabiterin, das

Weib Machlons habe ich mir zum Weibe erworben, um den Namen des Toten auf seinem Erbteil aufstehen zu lassen, damit der Name des Toten nicht unter seinen Brüdern und vom Thore seines Ortes getilgt sei.“ Wieso durch diesen symbolischen Akt, der lediglich zwischen Boas und dem Löser stattfindei, das Eigentum der Toten und das Weib Machlons von Boas erworben wird, ist unklar. Aber das eine ist klar und deutlich, daß dem Boas die Habe der Toten als Eigentum zufällt. Dies genügt für unsre Zwecke. Das aus dem Buche Ruth gewonnene Ergebnis stimmt also mit der Halacha überein. daß der Bruder, der die Witwe heiratet, auch Erbe ist. Es ist möglich, daß, wie die Kommentatoren vermuten, die Worte „um den Namen des Toten auf seinem Erbteil aufstehen zu lassen“ bedeuten, daß das Kind im Geschlechtsregister als Sohn des Verstorbenen, also hier als ben Machlon, aufgeführt wird. Allerdings wird im Buche Ruth der der Ehe entsprossene Sohn ausdrücklich dem Stammbaum des Boas zugerechnet. Andrerseits aber wird erzählt, daß die Nachbarinnen dem Kinde den Namen Obed beilegten, sprechend „Ein Sohn ist der Naomi geboren“, eine Bemerkung, die die Tendenz haben dürfte, hervorzuheben, daß das Kind auch der Familie Naomis zugerechnet worden sei.

Es finden sich in der Schrift mehrere Beispiele dafür, daß Kinder nicht dem Stammbaum des Vaters zugezählt wurden. So werden die Nachkommen des Jarcha (1 Chr. 2. 34) unter dem Geschlecht Chezrons, des Enkels von Juda, aufgeführt, obwohl Jarcha ein ägyptischer Knecht war. Jair wird den Söhnen Manasses zugerechnet (Deut. 3. 14. Vgl. Hoffmanns Deuteron. z. St. und Ibn Esra zu Num. 32. 41), obwohl es von Juda stammt. (1 Chr. 2. 22) Der Schwiegersohn des Barsillai (Esra 2. 61) nahm dessen Namen an. Jakob adoptiert Manasse und Ephraim und bestimmt, daß die andern Söhne Josefs nach dem Namen eines ihrer Brüder in ihrem Erbteil genannt werden sollen. (Gen. 48. 6) Die Töchter des Zelophchad (Num. 27. 4) wünschen ein Erbteil unter den Brüdern ihres verstorbenen Vaters, damit der Name des Vaters nicht aus dem Geschlecht schwinde, sondern durch die Enkelkinder, die nach dem Namen des Großvaters genannt werden, erhalten bleibe.

In gleicher Weise dürfte unser Satz „Er soll dastehen auf dem Namen seines toten Bruders, daß sein Name nicht aus Israel gelöscht werde,“ wenn er nicht überhaupt, wie Ramban erklärt, eine Verheißung enthält, bedeuten, daß das Kind dem Stammbaum des Verstorbenen zugeteilt werde. Eine Erbbestimmung enthält der Satz nicht. Die Halacha, daß der die Schwagerehe vollziehende Bruder Erbe sei, steht also nicht im Widerspruch zu dem Wortlaut des Satzes. Ueberdies ist diese Halacha auch aus inneren logischen Gründen als richtig anzuerkennen. Denn eine Bestimmung, daß der zu erwartende בכור alleiniger Erbe sei, wäre eine höchst unverständliche: Das Besitzrecht am Eigen-

tum des Verstorbenen würde dann bis zur Geburt eines Sohnes in der Luft schweben. Wer soll denn bis dahin Eigentümer sein, und was geschieht mit dem Besitze, wenn kein Sohn geboren wird? Es würde also unter Umständen ein jahrzehntelanges Interimistikum bestehen, während dessen niemand ein Eigentumsrecht an der Hinterlassenschaft besäße. Das ist aber etwas höchst unwahrscheinliches und kann als Beweis für die Richtigkeit der überlieferten Erklärung dienen. Wenn die Halacha den Ausdruck בכור auf den ältesten Bruder bezieht, so ist das, wie Ramban bemerkt, lediglich ein Drasch. Daß die Pflicht der Schwagerehe zunächst dem ältesten Bruder obliegt, ist etwas naheliegendes und einleuchtendes. Aber aus bestimmten Gründen sucht die Halacha überlieferte Bestimmungen möglichst an den Bibeltext anzuknüpfen. (Schluß folgt).



Eine Exegese
R. Juda-ha-Chassids im Lichte des Codex-Hammurabi.

Von Jacob Neubauer, Leipzig.

In der Erzählung über den Vorfall zwischen Juda und Thamar heißt es (Gen. 38, 24): „Nach ungefähr drei Monaten wurde Juda folgendes berichtet: Deine Schwiegertochter Thamar hat Unzucht getrieben und ist auch durch Unzucht schwanger geworden. Da sprach Juda: Führet sie hinaus, daß sie verbrannt werde (ותשרף)!" Gemeinhin wird dies so aufgefaßt, die vermeintliche Unzuchtstat der Thamar solle durch den Feuertod gesühnt werden. Dabei wird sowohl die Schwierigkeit empfunden, jenes Tun der verwitweten Thamar überhaupt unter ein Strafgesetz zu subsumieren[1]), als auch die Unstimmigkeit bemerkt zwischen der angedrohten Strafe der Verbrennung und den Tötungsarten des mosaischen Rechts bei ähnlichen Delikten[2]).

---

[1]) Jüdische Kommentatoren denken an ein Jibum-Institut vormosaischen Charakters, die daraus entspringende Pflicht hätte dann Thamar verletzt (dagegen Nachmanides); gar hülflos ist die Terminologie moderner Exegeten (Dillmann, Keil, Gunkel): „Thamar wurde als Ehefrau betrachtet, oder, was dasselbe ist, als Verlobte Selas".

[2]) Vgl. die jüdischen Erklärer, insbesondere Nachmanides. Gunkels (u. a.) Hinweis auf Dt. 22, 33 f., Ez. 16, 40 ist freilich angesichts der Verschiedenheit des Tatbestandes (Untreue des Verlobten, bezw. Ehebruch) durchaus verfehlt. Die Annahme R. Meirs dagegen (Gen. rabba 85) der Charakter Thamars als Priestertochter (בתו של שם) qualifiziere das Delikt (was Nachmanides wegen Disharmonien mit dem Thorarecht zurückweist) wird durch C. H. § 110 als vormosaische Übung erhärtet.

Originell ist der Erklärungsversuch des im 13. Jahrhundert lebenden Tossafisten R. Juda-ha-Chassid (zit. im Baal Haturim). Danach war eine Tötung Thamars nie beabsichtigt; ותשרף bedeute nur Einbrennen eines Mals zwecks Brandmarkung als Buhlerin.

An dieser Lösung hat man vor allem das Fehlen jeglichen Analogons in der Thora zu beanstanden müssen geglaubt[3]). Nun verhängt aber Hammurabis Gesetz über den, der ein Tempelmädchen verleumderisch der Unzucht bezichtigt, das gleiche Übel (§ 127)[4]), und, da das babylonische Strafrecht bekanntlich (insbesondere bei der falschen Anschuldigung) vom Talionsprinzip ausgeht, muß jene Veranstaltung wohl auch die Strafe des Fleischesverbrechens selbst gewesen sein. Mag auch Hammurabi daneben noch andere Strafen für Sittlichkeitsdelikte kennen (§§ 110, 129, 143, 155)[5]) zumindest war das erwähnte Strafmittel im Orient üblich[6]). (An eine formelle Verbindlichkeit des Cod. Hammurabi mit seiner ganzen Kasuistik für Palästina wird ohnehin kein Einsichtiger glauben. Übrigens scheint es, daß jene Verstümmelung ehedem weit verbreiteter war und Hammurabi ihre Verdrängung erstrebte). Die Aburteilung der Thamar hatte naturgemäß nicht nach den Normen eines noch garnicht existierenden mosaischen Gesetzes, sondern nach dem damaligen Gewohnheitsrecht Kanaans[7]) zu erfolgen (vgl. Nachmanides). Und nach diesem war mithin auf die Zufügung eines Schandmals zu erkennen; Judas Antrag also weniger grausam, wie es auf den ersten Blick erscheint.

Die zunächst etwas befremdlich anmutende Exegese des R. Juda-ha-Chassid erfährt also durch die Keilschriften eine merkwürdige Bestätigung; ein Beweis für den rechtshistorischen Wert von Äußerungen der jüdischen Tradition.[8])

---

[3]) Vgl. u. a. B. Eppstein, Thora Temima.

[4]) Die Divergenzen der Übersetzungen sind für die vorliegende Frage unbeachtlich.

[5]) Dabei hat man die Differenzierung in den Tatbeständen zu beachten. (§ 110 anscheinend öffentliche Unzuchtsübung—Schenke—im Gegensatz zu der einfachen Unzucht des § 127).

[6]) Auf eine ähnliche Volkssitte in Babylon deutet, wie schon Ep. l. c. richtig bemerkt, Ez. 23, 26 hin (vgl Kimchi). Kulturhistorisch interessant ist eine Response des Rosch (Responsensammlung XVIII 13), welche bezeugt, daß in Spanien im 13. Jahrhundert dieselbe Strafe auf Unzucht stand. Dies dürfte auch dort auf maurische, also orientalische Einflüsse zurückgehen.

[7]) Natürlich läßt dies die Lieblingskontroverse der Pilpulisten, ob die Patriarchen rechtlich als Israeliten oder Noachiden gelten, gänzlich unberührt. Nulla poena sine lege, eine aus freien Stücken übernommene Erschwerung (חומרא) kann nicht ohne weiteres die Basis für ein Todesurteil über Dritte abgeben.

[8]) Vgl. auch u. a. meine „Bibelwissenschaftliche Irrungen" (1917) S. 197, Anmerk. 164.



Professor Kittels Obergutachten.

Besprochen von einem Christen.

Die folgenden Ausführungen sind uns von einem ehrwürdigen christlichen Gelehrten zur Verfügung gestellt. Dem jüdischen Leser, der mit christlicher Denkungsart nicht vertraut ist, wird manche Wendung fremdartig erscheinen. Ich glaube aber, es könnte auch mancher unter uns von der ungebrochenen Kraft dieser Frömmigkeit lernen. Zu aufrichtigem Danke müssen wir aber alle ihm gegenüber uns verpflichtet fühlen, daß er unsere Sache so mannhaft verteidigt. Diese Verteidigung gewinnt an Bedeutung dadurch, daß ein Nichtjude sie führt. Wir haben überall den vierbuchstabigen Gottesnamen, den auszusprechen uns bekanntlich verboten ist, dort, wo ihn der Verfasser bringt, abgekürzt mit Jv. wiedergegeben. Der Herausgeber.

Vorwort.

Die Schrift „Mein Beweismaterial gegen Jv.“, welche den „Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ veranlaßt hat, gegen deren Verfasser, den antisemitischen Schriftsteller Theodor Fritsch, Strafanzeige wegen Religionsbeschimpfung zu erstatten, ist zwar dem Namen nach nur gegen den alttestamentlichen Judengott, tatsächlich aber auch gegen den Gott gerichtet, zu dem sich seit den Zeiten Jesu und der Apostel bis zum heutigen Tag die christliche Kirche bekennt. Beides ist ein und derselbe Gott, „der da gelobt ist in Ewigkeit. Amen.“ (Röm. 1,25).

In den folgenden Ausführungen ist u. a. besonders die Preisschrift: Füller „Das Alte Testament dem Zweifel u. Anstoß gegenüber“ benutzt worden, u. zwar ohne Namennennung u. unter Vermeidung der störenden Anführungszeichen. Wir möchten jüdische wie christliche Leser zum Lesen dieser gediegenen Schrift einladen, der wir auch eine neue erweiterte Auflage wünschen, in welcher die seit Füllers Tod hinzugekommenen schweren Angriffe neuerer protest. Theologen auf die heil. Schriften Alten Testaments beleuchtet u. abgefertigt werden.

Einleitung.

Als Dokumente der Gottesoffenbarungen waren die alttestamentlichen Schriften den Aposteln und ihrem Meister Schriften von allerhöchster Autorität: heilige Schriften. (Röm. 1,2). Mit einer Gewißheit, die allen Zweifel ausschloß, berufen sie sich auf das im A. T. stehende Gotteswort: „Es stehet geschrieben.“ Daß die Juden von Beröa an ihren heiligen alttestamentlichen Schriften prüften, ob „sich's also hielte“, wie die Apostel ihnen predigten, berichtet der Vf. der Apostel-Geschichte mit dem Ausdruck des Lobes (17,11). „Weil du von Kind auf die heilige Schrift (ἱερὰ γράμματα) weißest, kann dich dieselbe unterweisen zur Seligkeit“, schreibt Paulus an seinen Schüler Timotheus (2. Tim. 3,16) und fährt fort (immer die alttestamentlichen Schriften meinend): „Jede Schrift, weil sie θεόπνευστος ist (d. h. weil sie dadurch entstanden, daß Gott ihre Verfasser mit seinem Geist angehaucht hat), ist auch nützlich zur Belehrung, zur strafenden Überführung, zur Wiederherstellung in den richtigen Lebensstand, zur Erziehung in der Gerechtigkeit.“ Jede Schrift! — Diese Ehrfurcht gegen die heiligen Schriften Alten Testaments hat die christliche Kirche, dem Beispiel ihres Meisters folgend, je und je bewahrt. Auch in Zeiten, wo sie sich verirrte und den „gottlosen“ Talmud durch Feuer vernichten zu sollen glaubte, war sie weit davon entfernt, an der Heiligkeit des A. T. zu rütteln, geschweige denn es ausrotten zu wollen wie den Talmud. Es waren und blieben Thora, Propheten und Hagiographen die unveräußerlichen heiligen Schriften auch der Kirche. Mit goldenen Lettern steht das Tetragramm oder der vierbuchstabige Gottesname über vielen christlichen Altären und Kanzeln und Kirchenportalen, und die Kirche bezeugt damit, daß er auch für sie noch Geltung hat; so auch in mancherlei ihrer Lieder, wie z. B.: „Dir, dir, Jv., will ich singen; denn wo ist doch ein solcher Gott wie Du!“

Angefochten wird die Heiligkeit des Alten Testaments und des darin „zu den Vätern redenden Gottes“ (Hebr. 1,1)

von der nämlichen Klasse von Theologen, welche auch an die Wurzeln des Neuen Testaments die Axt zu legen sich berufen fühlt und ihre „wissenschaftliche“ Freude daran hat; sodann vom Antisemitismus neueren Datums. Während ein Eisenmenger und seine Kompilatoren als Christen Scheu davor hatten, in den heiligen Schriften der Juden nach Spuren schmutziger Wäsche, die sich etwa in ihrer Gotteslehre fänden, zu suchen und sie auszuhängen, hat der heutige Antisemitismus diese Scheu überwunden und ist ins Heiligtum selbst eingedrungen, um es zu besudeln. Es ist keine Frage, daß solche infamen Angriffe aufs A. T., von denen das Fritsch'sche Buch „Mein Beweismaterial gegen Jv.“ strotzt, nicht außer Zusammenhang stehen mit der profanen alttestamentlichen Kritik der protestantischen Theologen, durch welche sich der Antisemitismus ermutigt fühlt, seinem Fanatismus die Zügel schießen zu lassen. Freilich hat sich Fritsch, wie Professor Kittel in seinem Obergutachten gezeigt hat, durch seinen Dilettantismus und seine Ungereimtheiten lächerlich gemacht. Die Niederlage, die ihm Prof. K. bereitete, war beinahe eine totale. Beinahe, sagen wir. Fritsch hat bei allem Ärger über Prof. K. doch alle Ursache, mit ihm recht zufrieden zu sein und kann bei künftigen Angriffen auf den Judengott Jv. sich auf Prof. K. und auf die lobenden Besprechungen beziehen, welche das Kittel'sche Obergutachten im Theol. Literaturbl. (1915, Nr. 14) u. in „Saat auf Hoffn.“ (1915, 88 ff.) gefunden hat. Keine dieser Besprechungen hat es angezeigt gefunden, zu den abfälligen Urteilen des Prof. K. über Jv. auch nur ein Fragezeichen zu machen. Fritsch hat darum nur Ursache, voll Dank gegen solche ihm gewordenen Bestätigungen zu sein. Wir haben von unserm christlichen Standpunkt aus jene günstigen Besprechungen ungemein bedauert und möchten im Folgenden, was sie unterlassen haben, nachholen, indem wir einiges aus dem Obergutachten des Prof. K. herausgreifen und näher beleuchten, wobei wir von vornherein uns dagegen verwahren, als ob das, was wir unbesprochen ließen, unsere Zustimmung gefunden hätte. Je

länger wir uns mit dem Obergutachten beschäftigten, desto klarer wurde uns die bis in die Wurzel gehende Verschiedenheit dieser Theologie und derjenigen der Kirche, welcher Verschiedenheit Franz Delitzsch in seinem Schriftchen „Der tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie“ Ausdruck gegeben hat.

I.

„Unsittliche Forderungen Jv.'s“ (Kittel 34).

„Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig, recht und gut“, sagt der Apostel Paulus (Röm. 7,12) und meint damit selbstverständlich nicht nur die Thora-Vorschriften im engeren Sinn, sondern jeglich Gebot, das der Mund Gottes im A. T. ausgesprochen hat. Prof. Kittel erlaubt sich anderer Ansicht zu sein als ein Apostel, oder vielleicht richtiger gesagt: ein Apostel existiert für ihn gar nicht in modernen alttestamentlichen Fragen über die Qualität Jv.'s. Prof. K. also behauptet, es finden sich im A. T. Forderungen Gottes, welche „bei strenger Beurteilung an dem Maßstab des Sittlichguten gemessen, die Probe nicht bestehen.“ Es ist bezeichnend für Prof. K., daß er nicht sagt: „am Maßstab des Neuen Testaments gemessen.“ Läßt er auch das A. T. als Maßstab nicht gelten, so sollte man erwarten, daß er als Christ wenigstens das Neue Testament und dessen Ethik als absoluten Maßstab in ethischen Fragen zur Grundlage nehmen würde. Das tut er nicht. Es gibt eben in der modernen Theologie, zu deren Vertreter auch Prof. K. gehört, überhaupt kein „Es steht geschrieben“ mehr. Der „Maßstab des Sittlichguten“ ist, vom Worte Gottes losgelöst, ein höchst individueller und dehnbarer, und was für den einen zum Honestum gehört, lehnt ein anderer ab, der andere Begriffe vom Honestum hat. Mit dankenswerter Offenheit hat vor etwa 10 Jahren ein Vikar, der ein Jünger der modernen Theologie war, zum Schreiber dieser Zeilen gesagt: „Die Bibel ist mir keine Autorität, noch weniger die Bekenntnisschriften, die einzige Autorität ist mein G e w i s s e n.“ Was also das je-

weilige „Gewissen“ als Honestum ansieht, das muß honestum sein. Für Herrn Wilson z. B. ist es honestum, daß er unermeßliches Mordmaterial nach Europa gehen läßt; für das „christliche“ England ist es honestum, daß es über Deutschland den Hungerkrieg verhängt und den Neutralen den Fuß auf den Nacken setzt, daß sie kein Fleisch und kein Brot und keine Baumwolle mehr zu uns hereinlassen; honestum war's, daß dieses „christliche“ England gleichgültig Millionen von Indern hat verhungern lassen und eine Reihe von Völkern erst ausgeraubt und dann zertreten hat; honestum ist's, daß sie ungeheure Summen zur Unterhaltung einer Presse in der ganzen Welt sich's kosten lassen, welche die „sittlichgute“ Aufgabe hat, die Wahrheit zu unterdrücken und die Lüge zu verbreiten; und last not least, „sittlichgut“ ist's, sogar die deutschen Missionsstationen zu zerstören und die Heiden des Evangeliums zu berauben; ein andermal wiederum ist's „sittlichgut“, wenn die Britische Bibelgesellschaft die Verbreitung des Evangeliums sich angelegen sein läßt und wenn die englische Regierung dazu behilflich ist, nicht sowohl aus Interesse an der Seligkeit der Heiden, sondern weil Leute, die Röm. 13 gelernt haben und befolgen, weniger Schwierigkeiten machen als solche, die das Kapitel nicht kennen. Was hat nicht schon alles als honestum gegolten! Der weiteste Spielraum steht offen, wo das „Es stehet geschrieben“ ausgeschaltet ist. Prof. K. vermeidet es, auch nur ein einziges Mal auf ein „Es stehet geschrieben“ hinzuweisen, und wenn er die Qualität Jv.'s zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, so tut er es nicht unter Berufung auf die objektive Norm des Ethischen, die einem Christen, der von den Aposteln gelernt hat, als etwas Unverrückbares feststehen sollte, sondern unter Berufung auf seine individuelle Überzeugung vom „Sittlichguten.“ Nicht selten wird bekanntlich mit dem Wort „sittlich“ eigens die individuelle Überzeugung und Neigung dem Gesetz Gottes gegenüber ausgesprochen.

Jv. also vor dem Richterstuhl des Herrn Prof. Kittel,

der nicht die Bibel in der Hand hat, wie Luther, sondern sein subjektives, individuelles Honestum. Wir wollen die Vorwürfe des Herrn Prof., des unendlich Kleinen, gegen Jv., den unendlich Erhabenen und Großen, näher betrachten und hegen keine Besorgnis, daß Jv. nicht Recht behalte in seinen Worten und nicht rein bleibe, wenn er von einem Theologieprofessor gerichtet wird (Ps. 51,6). Wohl aber hegen wir die Besorgnis, daß der christl. Theologieprofessor einen Beitrag geliefert hat, daß „Gottes Name gelästert wird“ in der Christenheit und unter den Heiden (Röm. 2,26). „Weil die heilige Schrift — sagt Delitzsch im „Neuen Kommentar über die Genesis S. 36 f. — das Urkundenbuch unserer Religion ist, deshalb ist unser Verhältnis zu ihr ein nicht bloß wissenschaftliches, sondern zugleich ein in höchstem Grade sittlich verantwortliches . . . . Wir werden das Heilige nicht ruinieren mit vandalischem Behagen. Wir werden die Fundamente des Christentums nicht unterminieren, um dem Brahmosamâdsch d. i. dem brahmanischen oder buddhistischen Rationalismus in die Hände zu arbeiten; denn was in deutschen Hörsälen oder Büchern erklingt, schallt schließlich aus dem fernen Asien im Echo zurück und vereitelt die Arbeit unserer Missionare.“

1. Prof. K. tadelt an Jv. daß er „befiehlt, daß die Feinde Israels, die Kanaaniter, ausgerottet werden.“ Nicht weil sie von vornherein „Feinde Israels“ waren, die einen Krieg mit Israel angefangen hätten, gab Jv. den Ausrottungsbefehl, sondern aus einem andern Grund, von welchem K. merkwürdigerweise kein Wort sagt. Erst infolge des Einfalls der Kinder Israel, der auf Gottes Befehl ein Ausrottungskrieg sein sollte, und welchen die Kanaaniter natürlich sich nicht gefallen ließen, wurden diese die „Feinde Israels.“ — Eine andere auffallende Ungenauigkeit ist es, wenn Prof. K. zwar die Belegstelle Deut. 20,12 ff zitiert, aber nichts davon sagt, daß dieselbe nur nebenbei, nämlich V. 16—18, vom Krieg gegen die Kanaaniter handelt, in ihrem Hauptteil aber vom allgemeinen Kriegsrecht, welches die Kinder Israel

bei Defensivkriegen beobachten sollen, ein Kriegsrecht, welches Humanität vorschreibt, und zwar eine solche, welche die Ankläger des alttestamentlichen Gesetzes mit ihren Redensarten von Grausamkeit, die der „zürnende Judengott“ lehre, ad absurdum führt. Solches Humanitätsgesetz, heißt es nun V. 16—18, gilt den Städten der dem Gericht verfallenen Kanaaniter nicht: diese sollen ausgerottet werden. Warum hat doch wohl Prof. K. von den Humanitätsanordnungen Gottes, welche gegen andere Feinde zu beobachten sind, so ganz geschwiegen und es unterlassen, die Aufmerksamkeit seiner Leser auf den sonst so humanen Jv. zu richten? und warum hat er so ganz geschwiegen von den besonderen Gründen, welche nach dem Zeugnis der Schrift Jv. bestimmten, die Kanaaniter ausrotten zu lassen?

Wie verhält sich's nun mit diesem „unsittlichen“ Ausrottungsbefehl Gottes? Wir lesen Exod. 23,33: „daß sie dich nicht verführen wider mich“, und Deut. 20,18: „auf daß sie euch nicht lehren alle die Greuel, die sie ihren Göttern tun, und ihr euch versündigt an Jv., eurem Gott“, ferner Deut. 7,4: „denn sie werden [also ganz gewiß! Die spätere Geschichte hat's bestätigt] eure Söhne mir abfällig machen, daß sie andern Göttern dienen.“ Die Frage stand demnach so: soll gegen die Kanaaniter Milde geübt werden, damit sie Israel verführen, oder soll ein Vertilgungskrieg gegen sie geführt werden, damit Israel seinem Beruf erhalten bleibe? Es will uns bedünken, Prof. K. müßte wenigstens zugestehen, daß die Ausrottung notwendig war. Aber weiter: verdienten denn jene Kanaaniter ein milderes Verfahren? Lev. 18 werden verschiedene Sünden und Greuel aufgeführt, vor welchen Israel sich hüten soll, Greuel, die man auch nur mit Namen zu nennen sich scheut. Und dann heißt es V. 24: „ihr sollt euch in dieser keinem verunreinigen; denn in diesem allem haben sich die Völker verunreinigt, die ich vor euch her will ausstoßen, und das Land dadurch verunreinigt ist. Und ich will ihre Missetat an ihnen

heimsuchen, daß das Land seine Einwohner ausspeie.“ Vgl. Deut. 9,4.5: „Du sollst nicht sprechen in deinem Herzen, wenn Jv., dein Gott, sie vor dir ausstößt: Um meiner Gerechtigkeit willen hat mich Jv. hereingeführt, dieses Land einzunehmen, da doch vielmehr ihres ruchlosen Wesens halber Jv. diese Völker vor dir her austreibt. Nicht um deiner Gerechtigkeit und deines aufrichtigen Herzens willen kommst du herein, ihr Land einzunehmen, sondern Jv., dein Gott, vertreibt diese Völker um ihrer Ruchlosigkeit willen.“ Da sehen wir also klar die strafende Gerechtigkeit Gottes. Und wenn man Gen. 15,16 hinzunimmt, wo gesagt ist, daß Abrahams Same nach 6 Generationen wieder zurückkehren soll nach Kanaan, „denn die Missetat der Amoniter sei noch nicht voll“, so zeigt sich, daß auch diesem Volk gegenüber Gott seine Langmut nicht verleugnet hat. Deshalb soll Israel nicht sogleich in den Besitz des Landes kommen, weil Gott die Bewohner desselben nicht eher vertilgen will, bis sie reif sind zum Gericht. Ist es aber nichts als Gerechtigkeit und Langmut, was wir hier finden, so wird es mit der Grausamkeit des alttestamentlichen Gottes oder andern „unsittlichen“ Motiven, die ihn geleitet hätten, gute Wege haben. „So schaue denn die Güte und den Ernst Gottes an!“ (Röm. 11,22).

2. Bei dem an den Amalekitern zu vollziehenden Ausrottungsgericht läßt es nun Saul „an der nötigen Strenge fehlen“, und daß nun Jv. ihn darob „tadelt“, findet Prof. K. als unvereinbar mit einem „streng sittlichen, heiligen Gott.“ Wir haben hier zunächst wieder einen sachlichen Fehler des Prof. K. zu berichtigen. Es ist unrichtig, wenn er die Amalekiter für Kanaaniter hält und den Ausrottungsbefehl gegen die Amalekiter als einen Teil des an den Kanaanitern zu vollziehenden Gerichts behandelt. Tatsache ist, daß sie aus einem andern Grund als die kanaanitischen Völker von Gott verflucht und zum Gericht bestimmt waren: sie hatten ohne allen Grund Israel auf dem Weg durch die Wüste hinter-

listig überfallen, um es zu vertilgen, hatten seine Nachhut, alle die Schwachen, die hinten nachzogen, erschlagen, und fürchteten Jv. nicht. Damit zeigten sie, daß sie ein Volk sind, welches sich prinzipiell, tatsächlich und willkürlich wider Jv. setzt. Und dies war es, weshalb sie dem definitiven Gericht verfielen. In der schweren Schlacht bei Rephidim siegten die Kinder Israel durch die Kraft des Gebetes Mose's. Und über die Amalekiter wird der Fluch ausgesprochen (Exod. 17,16), welcher Deut. 25,19 wiederholt wird: „Wenn Jv., dein Gott, dich zur Ruhe bringt von allen deinen Feinden umher im Lande, das dir Jv., dein Gott, gibt zum Erbe einzunehmen, so sollst du das Gedächtnis der Amalekiter austilgen unter dem Himmel. Das vergiß nicht!" In 1. Sam. 15 wird dann der Fluch ausgeführt. Es war Samuel, der dem König Saul gebot, den Fluch nach so langer Zeit endlich zu verwirklichen. „Gottfeindliche Taten der Völker — so bemerkt ein erleuchteter Ausleger dieses Kapitels — werden unfehlbar, aber stets nach langer Zeit an denselben gerächt, wenn sie nicht im Ganzen und speziell für die gottfeindliche Tat Buße tun. Dieser feste Zusammenhang des Weltverlaufs ist der ungläubigen Welt ganz besonders widerlich, es ist ihr Grausamkeit und Brutalität, im Alten Testament so gut wie in der jetzigen Geschichte." — Da die Bestrafung der Amalekiter im Namen Jv.'s vollzogen wurde („so hat gesprochen Jv. Zebaoth" 1. Sam. 15,2), so war sie also eine reine Gottesstrafe, ein Gottesgericht, ein reiner Gottessieg, so daß die Werkzeuge dieses Sieges an der Beute keinerlei Anteil haben durften, eben wie bei Jericho (Jos. 6). Bei jedem Gericht Gottes, welches von Menschen zu vollziehen ist, muß der Vollziehende sich unbedingt hüten, an den eigenen etwaigen Vorteil nur entfernt zu denken. Saul unternimmt nun zwar auf Gottes Befehl einen Kriegszug gegen die Amalekiter; aber während es ein Vertilgungskrieg sein sollte, macht er einen Beutezug daraus und schont des amalekitischen Königs. Er leistet also nur halben d. h. gar keinen Gehorsam. Und wie kläg-

lich verhält er sich dann dem Samuel gegenüber! Zuerst tut er (1. Sam. 15,13), als habe er Jv.'s Wort erfüllt. Wie Samuel ihn der Lüge überführt, da sucht er sich mit einer andern Lüge auszureden. Erst als Samuel ihm seine Verwerfung ankündigt, bekennt er seinen Fehler; aber nicht, weil er ihn bereut [das brauchte er ja schließlich auch gar nicht, da er es nur „an der nötigen Strenge fehlen ließ“, wie Prof. K. entschuldigend sagt], sondern nur, damit der Prophet bleibe und ihn nicht beim Volk kompromittiere. — Der König Saul kann einem herzlich leid tun, wie er ja auch Samuel (15,35) leid tat; aber das muß man doch gestehen, gerade das wesentliche Erfordernis eines Königs über Israel geht ihm ab. Er hat kein Gottvertrauen und keinen Gehorsam gegen Gott, und wo er gefehlt, da mangelt die aufrichtige Buße. Wenn nun Gott ihn verwirft, weil nicht so die Geschichte des israelitischen Königtums anfangen soll, wer darf hier von Ungerechtigkeit und Härte reden? Aber Prof. K. findet es unvereinbar „mit einem streng sittlichen, heiligen Gott“, daß er den ungehorsamen Saul durch den Propheten Samuel hat „tadeln“ lassen. Jv. hat damit zu seiner bereits gerügten „unsittlichen“ Forderung noch einen „unsittlichen“ Tadel hinzugefügt. Wie kommt es denn aber, daß Saul, der nach Kittel'scher Auffassung wegen seines Ungehorsams gegen Gott keinen Tadel verdient, dies dem Propheten nicht offen herausgesagt, sondern wenn auch zögernd, eingesehen hat, daß er gegen Jv. gesündigt? Es scheint, daß eine Kittelsche Theologie Gottes Heiligkeit dann bemängelt, wenn sie ihre Langmut nicht ad infinitum fortsetzt, sondern nach Ablauf der Gnadenfrist das Strafgericht eintreten läßt. Zu seinem eigenen Schaden hatte Israel bisher das Exod. 17,16 und Deut. 25,19 befohlene Gericht an den Amalekitern, den ältesten Feinden Israels, unterlassen. Der erste König sollte es endlich ausführen. Die Halbheit seines Gehorsams machte ihn des Königtums unwürdig. Die Schrift schweigt über die eigentlichen Motive, welche den Saul bei seinem Ungehorsam

leiteten. Es ist aber eine beachtenswerte Vermutung von J. D. Michaelis, daß Saul vielleicht die allerniedrigste Ursache gehabt habe, die nämlich, daß er hoffte, eine große Summe für die Loslassung Agags zu erhalten. Vielleicht wollte er auch mit dem lebenden Agag prunken, den doch Jv. wegzuräumen geboten hatte.

3. Prof. K. fährt fort: „Und sein Prophet Samuel haut vor seinem Antlitz, also in seinem Namen, den feindlichen König in Stücke.“ Es ist nicht zu billigen, daß Prof. K. hierbei die Worte verschweigt, welche Samuel zu Agag sprach: „Gleichwie dein Schwert Weiber kinderlos gemacht hat, also soll kinderlos vor Weibern sein deine Mutter“ (1. Sam. 15,33), d. h. sie soll die kinderloseste unter allen Weibern sein. Agag hatte also, wie wir aus diesem Spruch ersehen, zum Himmel schreiende, Gottes besondere Vergeltung herausfordernde Ruchlosigkeiten, die auch dem Saul bekannt gewesen sein müssen, sich zu schulden kommen lassen und schon dadurch hatte er sein Leben vor Gott verwirkt, wenn er auch im übrigen nicht dem Bann verfallen gewesen wäre. Versteht das Prof. K. nicht, so mag er sich von Müttern belehren lassen, denen widerfahren ist, was jenen Müttern, die durch Agags Schwert kinderlos gemacht wurden, oder er mag sich von einer deutschen Mutter einen flammenden Kommentar geben lassen zu den Grausamkeiten Lord Kitcheners gegen die Weiber und Kinder der Buren, welche dieser Unhold im letzten Burenkrieg begangen hat. Solche Mörder laufen wohl eine zeitlang ungestraft herum, solange nämlich die Gnadenfrist währt, die ihnen der langmütige Gott gewährt. Ist sie abgelaufen, ohne daß sie Buße getan haben, tritt unfehlbar das Gericht ein. So hier bei Agag.

Es war, mag auch Prof. K. es Gott und seinem Propheten verübeln, das S c h w e r t G o t t e s, welches Samuel in Ausführung des göttlichen Befehls Exod. 17,16 (Deut. 25,19) sowie in Ausführung des Gottesworts Gen. 9,6 gegen Agag aufhob und ihn in Stücke hieb. Der Gerechtigkeit war Genüge geschehen. Prof. K. aber sagt: Das be-

steht die Probe des Sittlich-Guten nicht. Wo hat doch wohl ein Professor seinen individuellen Kanon vom Sittlich-Guten her?

4. Prof. K. fährt fort: „Dasselbe tut Elias den Baalspfaffen.“ Auch dies besteht nach Prof. K. die Probe des Sittlich-Guten nicht. Leben hätte Elia die Baalspfaffen lassen sollen, dann wäre er ein „sittlich-guter“ Mann nach dem Herzen des Prof. K., wenn auch nicht nach dem Herzen Gottes gewesen.

Bis auf den schwachen Ahab, der sich mit der phönikischen Prinzessin Isabel, einem energischen Weib, vermählte, war die Verehrung Jv.'s, wenn auch in abgöttischer Form, Staatsreligion im Zehn-Stämme-Reich gewesen. Von jetzt an wurde es anders. Auf Betrieb der Königin wurde der Baals- und Ascheradienst eingeführt, in Samaria, der Hauptstadt des Reichs, ein Baalstempel erbaut und unter dem Volk eine große Anzahl von Baals- und Ascherapropheten unterhalten. Gegen die Propheten Jv.'s aber, deren Zahl damals ebenfalls sehr bedeutend gewesen sein muß, erhob sich eine blutige Verfolgung (1. Kön. 18, 6. 13), sie wurden, wo die Königin ihrer habhaft werden konnte, ermordet. Das Volk verhielt sich passiv dabei, „hinkte auf beiden Seiten“ (V. 21), d. h. hielt Baals- und Jv.-Vermehrung für vereinbar. In dieser Zeit führte den Kampf gegen das siegreiche Heidentum der Mann, in welchem die ganze Herrlichkeit des alttestamentlichen Prophetentums widerstrahlt, Elia der Thisbite, „der Prophet wie Feuer, des Worte brannten wie eine Fackel“ (Jesus Sirach 48,1), Elia, der nach einem Leben voll Kampf für Jv. der göttlichen Auszeichnung gewürdigt ward, daß er den Tod nicht zu sehen brauchte wie Henoch und auf wunderbare Weise zum Himmel entrückt wurde (2. Kön. 2), Elia, nicht nur in der Synagoge, sondern auch im Neuen Testament angesehen als ein Heiliger ohnegleichen (Matth. 17,10 ff, Luk. 9,30 f). Allein der königlichen Macht gegenüberstehend (1. Kön. 18,22), da die etwa noch übrigen Propheten Jv.'s sich verkrochen hatten, aber

in dieser Vereinzelung getragen von der Gewißheit, das Rüstzeug des lebendigen Gottes zu sein, unternahm Elia es, durch einen Schlag die Bollwerke des Götzendienstes zu brechen, als er am Karmel, wo der wahre Gott für seinen Propheten zeugte, die Baalspropheten erwürgen ließ. — Dies die Geschichte. „Ein sittlicher, sittlich heiliger Gott würde anders handeln“, sagt Prof. K. S. 33 und hier: „an dem Maßstab des Sittlichguten gemessen, besteht die Probe nicht, was Jv. hier von Elia verlangt oder ihm erlaubt.“ Gott hatte durch ein gewaltiges Zeichen das Volk zu der Anerkennung gezwungen, daß Er Gott sei und nicht Baal (1. Kön. 18,39), und daß Elia sein Prophet sei, die Baalspriester aber Volksverführer. Sollten nun diese verschont werden, damit sie ihr Verführungswerk von neuem beginnen könnten? Mußte nicht der Augenblick benützt werden, sie zu bestrafen für das Verderben, das sie über das Volk gebracht, und dem Baalsdienst einen tödlichen Schlag zu versetzen? Das große Werk, das Elia dort auf dem Karmel vor allem Volk vollbringt, wäre nur halb getan gewesen, wäre nicht sofort an den Baalspriestern geschehen, was Rechtens war. Nach göttlichem Gesetz (Deut. 13,12 ff.; 17,2 ff.) war Elia dazu berechtigt; abgesehen davon, daß jene Volksverderber, welche die Diener des wahren Gottes verfolgt hatten und auf deren Anstiften die Königin Isabel Hunderte hatte hinrichten lassen, solches Ende reichlich verdient hatten. Wie wäre es doch wohl, möchten wir Prof. K. fragen, wenn die Gottesgelehrten Deutschlands so blutig verfolgt würden wie dort die Propheten Jv.'s? Würde er von Härte und Grausamkeit sprechen, wenn über die Verfolger ein zweiter Elia im Namen Gottes käme, und nicht vielmehr das Gericht Gottes an denen, die den Tod *verdient* haben, als ein gerechtes anerkennen und Gott dafür danken, wie dort die übriggebliebenen Propheten Jv.'s, die sich vor den Verfolgern verkrochen hatten, ihrem Gott gedankt haben werden für sein Einschreiten gegen seine Feinde? Mich dünkt, es würde dem Prof. K. in solchen Drangsalszeiten die Lust vergehen, zu sagen, Gott,

der Rächer des Bösen, habe durch seinen Elia etwas ausführen lassen, das „bei strenger Beurteilung, an dem Maßstab des Sittlichguten gemessen, die Probe nicht bestehe.“ Ja mich dünkt, Prof. K. werde in dem gegenwärtigen Krieg ein handgreifliches Gottesgericht an den eigentlichen Urhebern des grauenhaften Blutvergießens, an den „christlichen“ Zerstörern der Missionsstationen, an dem „christlichen“ Beförderer der Munitionslieferungen zur Verlängerung des Blutvergießens, kurz an den Mördern der Völker als ein Zeichen ansehen, daß Gott heilig und gerecht sei und „bei strenger Beurteilung an dem Maßstab des Sittlichguten [lies: an dem Maßstab der Bibel] gemessen, die Probe bestehe.“ Sollte nach solcher Manifestation des Gottes Zebaoth nicht auch Prof. K. sich sehnen?

5. Prof. K. ist noch nicht fertig mit den „unsittlichen“, die „Probe des Sittlichguten nicht bestehenden“ Zügen Jv.'s. Er fährt fort: „Auch die Sorge Jv.'s um seine Hoheit und seine einzige göttliche Stellung, die sich in 1. Mos. 3 und 11 ausspricht, die Angst, die Menschen könnten nun gar noch das ewige Leben sich aneignen oder er könnte durch den Turmbau und die Sammlung der Menschen in seiner Macht geschädigt werden, gehört in dieses Kapitel.“ Es will uns nicht ganz klar sein, wieso die genannte „Sorge“ und „Angst“ Jv.'s in das Kapitel der „unsittlichen Forderungen“ Jv.'s oder auch nur überhaupt der „unsittlichen, die Probe des Sittlichguten nicht bestehenden Züge“ im Charakter Jv.'s gehören soll. Richtiger wäre doch, wenn nun einmal im Sinne des Prof. K. Jv.'s Ehre verkleinert werden soll, ein Hinweis darauf gewesen, daß es mit der Allmacht Jv.'s und seiner absoluten Größe nicht weit her gewesen sein müsse. Denn ein wirklicher Allherr braucht weder „Sorge“ noch „Angst“ wegen Schädigung seiner Hoheit zu haben. Ins Gebiet des Unsittlichen dürfte solche Sorge und Angst schwerlich gehören.

Als unreife, grübelnde Gymnasiasten dachten wir von Gen. 3,22 ähnlich wie Prof. K., nur mit dem Unterschied.

daß wir ein Empfinden davon hatten, daß es gotteslästerlich sei, so zu denken, welches Empfinden Prof. K. offenbar nicht hat. Gäbe es nun keine der Heiligkeit Gottes bei Erklärung der Stelle gerecht werdende Exegese, so dürfte es immer noch geziemender sein, zumal für einen christlichen Theologen, die Dunkelheit dieses Bibelworts zu ehren wegen der göttlichen Klarheiten, die sonst in der Schrift enthalten sind. Aber das Wort ist nicht dunkel. Wir lassen einen von den christlichen Exegeten, die nicht in profaner Stimmung und zu anderen Zwecken, bei dem dürftigen Schein ihrer Studierlampe die Bibel gelesen, sondern in dem Licht, das vom Leuchter des Heiligtums ausgeht, den göttlichen Inhalt des A. T. geschaut haben, die Erklärung geben: „In der Vertreibung der ersten Eltern aus dem Paradies offenbarte sich nicht allein die Gerechtigkeit Gottes, sondern auch seine väterliche Weisheit und Fürsorge. Der Herr sprach: „Siehe, Adam ist geworden wie einer von uns und weiß, was gut und böse ist.“ Vor der Prüfung hatte Adam noch keine Erkenntnis des Guten und Bösen. Jetzt hatte er sie, aber ihm selbst zum Unglück und Jammer, denn sie war auf unrechtmäßige Weise erworben. Wäre er in der Prüfung bestanden, so wäre er auch so zur Erkenntnis gekommen, aber auf rechtmäßige Weise. Auf solche Art sind die heiligen Engel zur Erkenntnis des Guten und Bösen gelangt, denn sie sind in der Prüfung treu geblieben, während Satan und seine Engel von Gott abfielen. Sie sind damals im Guten befestigt und zu höherer Einsicht erhoben worden. Darum sagt der Herr im Hinblick auf diese ihm nahestehenden himmlischen Kreaturen, welche früher geschaffen waren als Adam: „Adam ist geworden wie einer von uns, so daß er weiß, was gut und böse ist.“ Nun aber war eine zweite große Gefahr für Adam vorhanden. Je mehr Kräfte ein Geschöpf hat, desto mehr kann es im Guten, desto mehr kann es aber auch im Bösen leisten. Darum ist Satans Wirksamkeit so schrecklich, weil er ein geistiges, unsterbliches Wesen ist und von Natur hohe Geisteskräfte besitzt.

Wenn nun der Mensch in seinem sündigen und verkehrten Herzenszustand sich die Früchte vom Lebensbaum angeeignet hätte, so würde er dadurch höhere Kräfte an sich gerissen und dann dieselben nicht zum Guten, sondern zum Bösen angewendet haben. Sündhaft zu sein und zugleich unsterblich, wäre das größte Elend für den Menschen selbst. Damit der gefallene Mensch nicht vom Baume des Lebens esse, dadurch Unsterblichkeit an sich raffe und den gefallenen Geistern ähnlich werde, vertrieb ihn Gott aus dem Paradiese. Er tat dies also nicht etwa, weil er dem Adam das Paradies nicht gönnte, sondern aus väterlicher Fürsorge und Schonung." So weit der positive Ausleger. Prof. K. aber findet in dieser Geschichte eine kleinliche „Sorge Jv.'s um seine Hoheit" und eine für einen „streng sittlichen und heiligen Gott" nicht passende „Angst, die Menschen könnten nun gar noch das ewige Leben sich aneignen", und findet dadurch seinen Satz bestätigt, daß „die sittliche Seite in dieser frühisraelitischen Volksreligion der nachmosaischen Zeit nicht zu besonderer Vollkommenheit entwickelt ist." Wozu hat denn — fragen wir Prof. K. — Jv. in das Paradies den Baum des Lebens gesetzt? Doch wohl, damit die Menschen auch von seiner Frucht essen und zur Unsterblichkeit gelangen sollten. Vorerst aber sollten sie eine Probe bestehen. Hätten sie dieselbe bestanden und sich bewährt und wären sie treu und gehorsam geblieben, dann wäre ihnen der Genuß von der Frucht des Lebensbaumes erlaubt worden und sie wären dann mit dem Lohn der Unsterblichkeit beschenkt worden. Nicht nur keine Angst vor menschlicher Unsterblichkeit und Verklärung der Menschenleiber (vgl. Luk. 20,36) hatte Jv., sondern vielmehr und geradezu seine Absicht war es, daß die Menschen die Gehorsamsprobe bestehen und dafür mit der Unsterblichkeit belohnt werden sollten. Nachdem sie aber die Probe nicht bestanden, durfte Gott in seiner väterlichen Liebe nicht das Unglück geschehen lassen, daß sie sich zum Fluch die Unsterblichkeit erwarben. Er hatte „Angst" vor dem definitiven, ewigen Verderben der Men-

schen und in dieser väterlichen „Angst“ sprach er das Wort: „Daß der Mensch nur nicht seine Hand ausstrecke und auch vom Baume des Lebens nehme und esse und immerdar lebe!“ Aber nicht hatte er „Angst“, wie Prof. K. sich einbildet, davor, daß die Menschen nun gar noch das ewige Leben sich aneignen könnten, nämlich ein den Engeln und ihm selbst gleiches. Vor der Aneignung eines verdammten, dem Satan gleichen ewigen Lebens hatte er „Angst“, davor wollte sie Gott, der die Liebe ist, bewahrt sehen. Prof. K. kennt natürlich solche von der positiven Theologie, darunter von Delitzsch, einem der nach Kittels eigenem Zeugnis (S. 71) „größten Exegeten des Alten Testaments“, gegebene Auslegung unserer Genesisstelle; er ignoriert sie, obwohl er wird zugeben müssen, daß man jedenfalls so auslegen k a n n, auch dann, wenn man die Erzählung für ein pures, ohne den Geist Gottes zustande gekommenes Gebilde der israelitischen Volksreligion hält, wie er, der moderne Professor der Theogie. Man k a n n so auslegen wie Delitzsch, aber man w i l l n i c h t. Man muß doch Beweise haben für den Satz, daß „die sittliche Seite in dieser frühisraelitischen Volksreligion der nachmosaischen Zeit nicht zu besonderer Vollkommenheit entwickelt ist.“ Man zieht es daher vor, die zu einer „Volksreligion“, die nach Prof. Kittels Überzeugung so wenig wie die altgriechische oder altgermanische Volksreligion auf Offenbarung beruht, mehr passende moderne Erklärung zu geben. Den wissenschaftlichen Beweis freilich, daß diese „nachmosaische“ Erzählung nicht auf eine uralte Tradition zurückgeht, sondern nach und nach sich so gestaltet hat, den Beweis ferner, daß eine in später Zeit verfaßte Darstellung einer alten Geschichte eo ipso von unsicherer Glaubwürdigkeit sei, ist Prof. K. schuldig geblieben. Für ihn ist es eben ein Mythus.

Die gleiche profane Auffassung zeigt Prof. K. bei der Geschichte vom Turmbau zu Babel (Gen. 11). Aus ihr liest er heraus „die Sorge Jv.’s um seine einzige göttliche Stellung“ und „die Angst, er könnte durch den Turmbau und

die Sammlung der Menschen in seiner Macht geschädigt werden.“ Glaubt denn Prof. K. wirklich im Ernst, die alten Israeliten hätten von dem Gott, der nichts weiter bedurfte als vom Himmel herniederzufahren und durch die Sprachenverwirrung der Einheit des Menschengeschlechts ein plötzliches Ende zu machen, also von dem sich als den Allmächtigen kundgebenden Gott den Glauben gehabt, er habe eine „Angst“ und eine „Sorge“ gehabt? Allmacht und kindische Angst und Sorge zugleich haben die alten Israeliten, auch wenn sie sich ihre „Volksreligion“ aus eigener Phantasie konstruierten, ihrem Gott auf keinen Fall zugeschrieben. Prof. K. aber stellt sich das Unmögliche vor. Er weicht wieder wie bei der vorigen Erzählung der Majestät des Inhalts des Schriftwortes aus und vernimmt nicht, was da gesagt ist.

Es handelt sich um ein Gottesgericht über die in Babylon zusammengerotteten trotzigen Stolzen, die sich unvergänglichen Ruhm begründen, eine Weltherrschaft aufrichten und die Einheit fest begründen wollten. Da sprach Gott: „Lasset uns herniederfahren und ihre Sprache verwirren.“ Für moderne Gelehrte eine kindische Rede und ein Beweis, daß das eben „Volksreligion“ ist. Ein christlicher Gelehrter, der wenigstens ans Neue Testament glauben sollte, weiß aber, daß Jesus zum Weltgericht sichtbar herunterkommen wird, so, wie man ihn hat gen Himmel fahren sehen (Ap. Gesch. 1,11), daß er, wie der Apostel Paulus als ein Wort des Herrn den Thessalonichern sagt (1. Thess. 4,16), „mit einem Feldgeschrei und Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes herniederkommen wird vom Himmel.“ Also an diesem „Herniederfahren“ Gottes vom Himmel sollte für einen christlichen Theologen nichts Befremdendes sein. Genaueres über das Wie enthält unser Schrifttext nicht. Die Volksphantasie würde, wenn die Erzählung wirklich nichts weiter wäre als ein Stück selbstgemachter frühisraelitischer Volksreligion, es nicht unterlassen haben, sie auszumalen. Gerade darin, daß die Geschichte solcher Aus-

schmückung entbehrt, dürfen wir einen Beweis sehen, daß es eine uralte von Generation zu Generation in diesem ihrem Lapidarstil vererbte Erzählung war, zu der die Tradenten nichts hinzufügten. Sie muß zu den Erzählungen gehört haben, die innerhalb des patriarchalischen Familienlebens mündlich vom ältesten Vater her, der sie persönlich erlebte, auf die fernen und fernsten Enkel im großen und ganzen in der gleichen Gestalt — das Gedächtnis der Orientalen ist bekanntlich erstaunlich scharf und treu — fortgepflanzt wurden. Zu diesen durch Mangel an Ausschmückung vor dem Verdacht volkstümlicher Sagenbildung geschützten, wenigstens geschützt sein sollenden Geschichten gehört u. a. auch die merkwürdige, Rätsel aufgebende Erzählung Gen. 6,1 ff. Enthält nun auch die biblische Erzählung von der Sprachenverwirrung keinerlei Anhaltspunkt über die Art und Weise, wie dieselbe sich vollzog und wie beschaffen die Manifestation Jv.'s war, so wissen wir doch analoge Fälle von Gottes richterlicher Strafeinschreitung: Sodoms Katastrophe („da ließ Jv. über Sodom und Gomorra Schwefel und Feuer herabregnen von Jv. her vom Himmel" Gen. 19,24) oder Pharaos Katastrophe („da schaute Jv. auf der Ägypter Heer aus der Feuersäule und Wolke und machte ein Schrecken in ihrem Heer und stieß die Räder von ihren Wagen, stürzte sie mit Ungestüm; da sprachen die Ägypter: „Lasset uns fliehen, Jv. streitet für Israel" Exod. 14,23 ff). Auch die allegorische Schilderung vom Gericht Gottes über Davids Feinde in Ps. 18 (es ist zu beachten, daß dem Dichter Davids Feinde zugleich Jv.'s Feinde sind) gibt einen Begriff davon, wie sich ein Frommer in Israel, auf Grund der ihm aus der Geschichte bekannten göttlichen Gerichtsmanifestationen das Eingreifen Gottes, wenn er zum Gericht herabkommt, vorstellt: „Da donnerte in den Himmeln Jv. und der Hocherhabene ließ erschallen seine Stimme, Hagel und Feuer-Glutkohlen. Und Er entsandte seine Pfeile (d. i. Blitze) und zersprengte sie, und Blitze in Menge und brachte sie in Wirrwarr." Ähnliches wird geschehen sein, als Jv. das

4*

Gericht der Sprachenverwirrung vollzog. Die Menschen wurden von Entsetzen erfaßt, sie verloren Sprache und Gedächtnis, sie wollten sprechen und stammelten, so daß keiner den andern verstand, sie ergriffen scharenweise die Flucht, die sie nach entfernten Himmelsstrichen und bis an die Enden der Erde geführt hat. So ging die Einheit des Menschengeschlechts verloren. „Selbständige außerisraelitische Erinnerungen an das Gottesgericht der Sprachenverwirrung", sagt Delitzsch in seinem „Neuen Kommentar über die Genesis" S. 233, „sind zur Zeit noch nicht nachgewiesen." Tatsächlich hat sich aber eine Erinnerung an den babylonischen Bau und an das Gericht über die Bauleute erhalten. Es ist die Sage von den Giganten oder Riesen, welche Berge aufeinander türmten, um den Himmel zu stürmen; aber der Höchste erschlug sie mit seinen Blitzen. Dieser Mythus enthält mehr Wahrheitsmomente als die kleinliche, willkürliche Erklärung des biblischen Berichts, wie sie Prof. K. darbietet, der natürlich, da er gar so gering von Jv. denkt, auch die in diesem Gericht sich offenbarende Gnade Gottes nicht erkennt. Jv. hat durch dies Gericht die Menschheit gegen ein vorzeitiges Aufkommen des nach dem Zeugnis der Weissagung am Ende der Tage in die Erscheinung tretenden widergöttlichen Weltreichs geschützt und das weniger große Übel, das Heidentum, zugelassen. Während also ein moderner Professor der Theologie die Wege des heilsgeschichtlichen Gottes nicht erkennt, vielmehr sein Walten als ein von der „Volksreligion" so geträumtes möglichst verkleinert, enthält auch diese Sprachenverwirrungsgeschichte den Beweis, daß Jv. der Allmächtige, Heilige und Gnädige ist, an dem die Vorwürfe eines Professors der Theologie, daß Jv.'s Charakter Züge an sich trage, welche „die Probe des Sittlichguten nicht bestehen", zuschanden werden.

(Fortsetzung folgt).



Das Lied vom wackeren Weib.

(Mischle Kap. 31, Vs. 10—31).

Von Dr. Ed. Biberfeld, Berlin[1]).

Wie seit jeher die bildenden Künste, Skulptur und Malerei, bei ihrer Schaffensfreudigkeit mit Meißel und Palette in der erreichbar vollendetsten Nachbildung der Gestalt des Weibes die letzten Grenzen all ihres Strebens und Vollendens erblickten, so hat zu allen Zeiten auch die Dichtkunst sich gemüht, dem Erlebnis: Weib, jenem Ansturm widerstrebendster Regungen und Empfindungen, die, vermöge ihrer seelischen Complicirtheit und der Mannigfaltigkeit ihrer Lebensbetätigung die Frau in der Brust des Mannes weckt, den zugleich erschöpfendsten und künstlerisch vollkommensten Ausdruck durch das geschriebene oder gesprochene Wort zu verleihen. Wobei freilich immer das Temperament und die Verschiedenartigkeit der Lebensauffassung dem Wort die Färbung gaben und die denkbar möglichen Abweichungen im Urteil bewirkten: dem einen ist das Weib die Krone der Schöpfung, während sie dem anderen das Monstrum der Bibel und endlich dem dritten einfach „das Rätsel Weib“ ist.

So hat die Frau im Verlauf der Zeiten in ungezählten Dichterherzen die Flamme der Begeisterung entzündet und ist zum Dank dafür von ihnen als Mutter, als Gattin, als Geliebte, als Seelenfreundin besungen und verewigt worden. Aber in einer Eigenschaft hat sie in ihnen keinen Herold ihres Ruhmes gefunden, die dieser Anerkennung doch am würdigsten gewesen wäre; an der Frau als der Herrin des Hauses sind sie achtlos vorübergegangen und keiner hat auf dieser Seite ihres Lebensbuches Qualitäten zu entdecken vermocht, die der Erhebung zum Lied würdig erscheinen möchten. Alle bis auf einen, der dafür aber auch der größten Dichter einer und dazu ein Weiser war: König Salomo in seinem der אשת חיל gewidmeten Hymnus, der den Schlußstein seiner in Spruchform gegossenen Lebensweisheit bildet.

[1]) Zum 23. Tebeth, dem ersten Jahrzeitstag seiner עיקרת הבית.

Dieser Hymnus auf das wackere Weib gehört längst der Weltliteratur an. Bekannt ist, daß Herder, um nur die deutschen Klassiker zu nennen, ihn hoch genug einschätzte, um ihn in formvollendeter deutscher Nachdichtung wiederzugeben, und ebenso bekannt dürfte das freundliche Urteil sein, das Goethe für ihn fand. Aber nicht beachtet hat man, daß auch die folgenden Strophen aus Schiller's Lied von der Glocke

„Und drinnen waltet
Die züchtige Hausfrau . . .
Und reget ohn' Ende
Die fleißigen Hände,
Und mehrt den Gewinn
Mit ordnendem Sinn,
Und füllet mit Schätzen die duftenden Laden,
Und dreht um die schnurrende Spindel den Faden,
Und sammelt in reinlich geplättetem Schrein
Die schimmernde Wolle, den schneeigen Lein
Und fügt zum Guten den Glanz und den Schimmer,
Und ruhet nimmer.“

so deutlich den Einfluß jenes Gedichts verraten, daß man sie fast als eine Paraphrase desselben ansprechen kann. Und der Berufensten einer, Franz Delitzsch faßt in seinem biblischen Commentar sein Urteil in die Worte zusammen: „Ein solcher Frauenspiegel findet sich sonst nirgends“.

Aber, so hoch verdientermaßen auch nach Form und Inhalt der dichterische Wert dieses „Frauenspiegels“ eingeschätzt werden mag, so bereitet andererseits dieser Inhalt der Erklärung doch eine große Schwierigkeit. Wie kommt — so muß man fragen — gerade der Verfasser des Koheletbuchs, der Gatte der Pharaostochter dazu, das Lob der züchtigen und tüchtigen Hausfrau zu künden? Aber es bedarf gar nicht einmal des Hinweises auf die weibesfeindlichen Aussprüche aus Kohelet; im Spruchbuch selbst fehlt es wahrlich nicht an heftigem, schweren Tadel des treulosen, unzüchtigen Weibes, an Warnungen vor ihrer Verführungskunst,

an Bildern voll abschreckendster Züge, aus dem Kampf der Geschlechter mit einander. Und auch da, wo der Spruchdichter sonst das edle Weib mit Lob bedenkt, geschieht es mit einem deutlichen Seitenblick auf das andere, das schlechte, unedle, männerverderbende, so daß man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß die hier und da aufgetragenen lichten Farben nur dazu bestimmt sind, die Schatten auf den anderen Stellen des Gemäldes um so schärfer und erbarmungsloser hervortreten und einwirken zu lassen. Nun spricht ja allerdings der erste Vers unseres Gedichts ebenfalls eine gewisse Reserve im Lobe dadurch aus, daß er den Besitz einer אשת חיל als seltener denn Perlen bezeichnet. Aber man gewinnt doch den Eindruck, daß diese offensichtlich übertreibende Wendung nur mehr den Zweck hat, den Wert des wackeren Weibes zu erhöhen, wie dem Edelgestein seine Seltenheit zur Preiserhöhung dient, ohne seine Vorzüge zu erschöpfen. Wie ganz anders in ihrer stählernen Härte klingen dagegen, daran gemessen, Werturteile über die Frau von der Art von Kohelet 7. V. 26 und V. 28, denen sich auch gerade aus den Sprüchen zahlreiche gleichartige an die Seite stellen lassen?!

Gewiß nicht zuletzt auf Rechnung dieser Schwierigkeit dürfte es zu setzen sein, daß fast allgemein eine Ausdeutung des ganzen Kapitels oder wenigstens einzelner Verse aus demselben im Sinne einer Allegorie beliebt wurde; man wußte im Rahmen der Salomonischen Menschen- und Weltauffassung zu wenig mit einem so unbegrenzten Lob der Frau anzufangen, daß man mit der wörtlichen Erklärung unmöglich auskommen zu können glaubte. Im T a l m u d begegnen wir dieser Methode allerdings nur an e i n e r Stelle (Sanh. 20 a), wo Vers 29 und 30 zuerst auf Joseph, Boas und Palti b. Lajisch, dann auf die Zeitalter des Moscheh, Josuas, Chiskiahus und des R. Jehuda b. Ilai ausgedeutet werden. Desto reicher entwickelt finden wir sie in den M i d r a s c h i m, wo, gleichsam gegeben, Vers 25 Stoff für Betrachtungen über Lohn und Strafe im Jenseits (Rabbah. Schemoth Cap. 52, Tanch.

Bereschith 1 und Reeh 13) liefert, Vers 16 auf das Studium der Thorah in der Nacht [Rabbah Wajikra Cap. 19, Schir ha-Schirim zu Cap. 5 V. 11] bezogen, und Vers 29 auf Moscheh übertragen wird (Rabbah Schemoth Cap. 52, Tanch. wesoth ha-berachah 1). Den weitesten Gebrauch aber macht naturgemäß von dieser Methode das Soharbuch, welches an nicht weniger denn sechsunddreißig Stellen Verse aus unserem Kapital anzieht und sie mit den heterogensten Dingen in Beziehungen zu setzen weiß. Und endlich der Midrasch Mischle begnügt sich nicht mit einer allegorischen Auslegung einzelner Verse, sondern umfaßt das ganze Kapitel mit zwei Erklärungen dieser Art. Die erste spricht kurzweg als die אשת חיל unseres Gedichts die Gotteslehre Israels an; sie ist von weiteren Fernen als die Perlen, sie ist aus den höchsten Himmelsregionen durch Moscheh zur Erde niedergeholt worden. Die einzelnen Verse werden dann auf die Thoralehrenden und die Thoralernenden ausgedeutet und deren Ueberlegenheit sogar über die Patriarchen, die noch nicht im Besitz der ganzen Gotteslehre, sondern nur weniger Gebote waren, gefeiert. — Die zweite Erklärung kommt der einfachen Wortauslegung schon näher; sie erblickt in dem „wackeren Weib“ nicht mehr blutleere Ideenformationen, wie die erste, sondern die edlen, frommen, weisen und züchtigen Frauengestalten der Bibel und läßt sie wie in einer Revue, deren erstes Bild die Züge unserer Stammutter Sara, deren letztes die der Moabiterin Ruth trägt, vor unseren Augen zum Leben erstehen.

Von den hebräischen Commentatoren bietet Raschi ebenfalls zwei Erklärungen dar; die eine begnügt sich mit einer Wort- und Sinnerläuterung, während die zweite der Neigung zur Allegorie nachgibt und, dem Midrasch Mischle folgend, das ganze Kapitel auf die Thora und ihre menschenbeglückenden Eigenschaften bezieht. Und diese Neigung zur bildlichen Auffassung beherrscht, m. W. ausnahmslos, die gesamte commentatorische Tätigkeit bis herab zum Verfasser des Biur, der sich zwar davon freimacht, aber trotzdem nicht

umhin kann, ohne dazu Stellung zu nehmen, sie zu registriren. Ja, selbst unter den nichtjüdischen Erklärern fand, wie Delitzsch (a. a. St.) angiebt, diese Richtung ihre Vertreter.

II.

Die Tatsache, daß die Tendenz des „Frauenspiegels“ so ganz und gar nicht mit der Auffassung vom Wert des Weibes, der wir sonst bei König Salomo begegnen, übereinstimmen mag, hat die Erklärer bewogen, in ihm eine anmutige Hülle, hinter der sich ganz andere Ideenkreise bergen, zu erblicken. Gelänge es aber, ein tieferliegendes Motiv, das den weisen König zum Lob des wackeren Weibes bestimmte, aufzudecken, so wäre jene Schwierigkeit gelöst und damit jeder Anlaß dem Sinn Zwang anzutun, beseitigt. Mit anderen Worten: Alle Rätsel lösen sich und alle Fragen finden ihre Antwort in dem Augenblick, wo man nicht mehr anzunehmen gezwungen ist, daß sich in Salomo plötzlich eine Umwertung seiner allgemeinen Einschätzung des Weibes, die unverständlich wäre und bliebe, vollzogen habe, sondern die Identität der Züge seines Gemäldes mit denen eines Weibes von Fleisch und Blut, an deren Hochschätzung er ein wohlerwogenes Interesse hatte, festzustellen vermag.

Diese Aufgabe ist aber gar nicht einmal allzuschwer. Wir wissen aus zahlreichen Stellen des Talmuds, daß König David sein ganzes Leben hindurch einen harten Strauss, bei dem von seinen Gegnern und Hassern mit vergifteten Pfeilen gekämpft wurde, um die Legitimität seiner Abstammung zu führen hatte. Denn seine Ahnin war ja die Moabiterin Ruth, der Abkömmling also eines Volks, das durch ein absolutes Eheverbot von der Aufnahme in den jüdischen Volkskörper ausgeschlossen war. Nun lehrte zwar die Tradition, daß sich dieses Verbot nur auf die Männer aus jenem Volksstamme, nicht aber auch auf die Frauen erstreckte; aber gerade diese Tradition war lebhaft umstritten und die Parteigänger des Saulschen Königshauses bedienten sich nur allzu eifrig dieses Hebels, um David nicht nur vom Thron, sondern sogar aus

der Volksgemeinschaft zu stoßen. Zwar hatte dieser Kampf endlich mit dem Siege Davids geendet; aber noch an den Stufen des Throns, den nach seinem Tode Salomo einnahm, standen die Männer, die Davids Leben und Ehre bedroht und hinter der heuchlerischen Maske des Gesetzeswächtertums ihre nur allzu selbstsüchtigen Pläne betrieben hatten. Den vollen Sieg über sie davonzutragen, war erst Salomo beschieden; erst seiner Klugheit gelang es nach und nach alle die falschen Freunde, die ihm ins Gesicht schmeichelten und ihn hinter dem Rücken verleumdeten, unschädlich zu machen; erst in seinen Tagen verstummte der Anwurf, der gegen seines Vaters und gegen seine Ebenbürtigkeit geschleudert worden war. „Die Moabiterin Ruth" — das Wort diente fürder nicht mehr der verdeckten Bosheit als Waffe, die ihre Spitze gegen den Königsthron richtete, sondern es war zu einem Ehrenmal geworden, das die Summe der Vorzüge edelster Weiblichkeit umschrieb. Die Moabiterin Ruth ist aber auch das Modell, das Salomo für die Zeichnung seiner אשת חיל und damit seinen dynastischen Interessen diente; ihre Züge hat er in seinem Frauenspiegel wiedergegeben, an diesem Bilde seinem Volke es darzutun unternommen, daß die Stammutter ihres Königshauses keine Unwürdige, keine Unebenbürtige sei, die sich den Eintritt in die Volksgemeinschaft Israels erschleichen mußte, sondern daß sie erhobenen Hauptes im Bewußtsein ihres Werts zu ihnen kommen durfte, denen sie gab, indem sie nahm.

Ein Hymnus auf die vielgeschmähte, endlich anerkannte Moabiterin ist Salomo's Gedicht; eine Huldigung des Enkels an die Ahnin. Diese Auffasung erhält aber ihre Stütze auch noch durch einige sprachliche und exegetische Beobachtungen. Das Wort חיל bezeichnet sonst überall, wo es vorkommt, die Stärke, Tapferkeit und Tüchtigkeit, Eigenschaften, die ihrem Wesen nach männlich sind und auch nur Männern gebühren. Nur an drei Stellen wird es in Verbindung zum Weibe gesetzt, nämlich außer hier und noch einem zweiten Mal in Mischle (Cap. 12 V. 4) nur noch einmal in

Ruth Cap. 3 V. 11, wo Boas die Ruth als אשת חיל anspricht. Ist diese Uebereinstimmung [2]) nicht auffallend genug, um das Wort hier bei Salomo gleichsam als ein Citat aus der dortigen Stelle erscheinen zu lassen? Und ist es unberechtigt, daraus weiter zu schließen, daß Salomo bei seiner Zeichnung die Züge der Ruth vor Augen standen?

„Weiß doch die ganze Stadt, daß du eine אשת חיל bist“. Brauchte Salomo Bedenken tragen, dieses ehrende Beiwort, mit dem die einhellige Meinung Aller, die sie kannten, seine Ahnin geschmückt hatte, auch seinerseits für sie aufzunehmen und die Idealgestalt des wackeren Weibes nach ihrem Modell zu formen? Es ist gewiß nicht allzu schwer, so manchen Zug, den das geschichtliche Bild Ruth in dem gleichnamigen Buch aufweist, in unserem Frauenspiegel wiederzufinden. Die unermüdliche Rastlosigkeit und Arbeitsfreudigkeit, das rege Pflichtbewußtsein und die weitschauende Zielsicherheit des Handelns, die treue Liebe zu den Ihrigen und die Sorgenbeflissenheit um ihr Wohl, die Herzensgüte und die Seelenreinheit — diese Tugenden, in die der weise König das edle Weib seiner Wahl gehüllt, ihnen allen begegnen wir ebenso in dem geschichtlichen Bilde der Ruth. Aber auch in kleinen Nebenzügen stoßen wir auf Uebereinstimmungen, die mehr als Zufälligkeiten sind. So, wenn es hier heißt ותקם בעוד לילה und dort (Cap 3 V. 14) ותקם בטרם יכיר איש, hier נודע בשערים בעלה בשבתו עם זקני ארץ und dort ובעז עלה השער וישב שם. Und endlich sei in diesem Zusammenhange noch auf eine merk-

[2]) Bei dieser Gelegenheit sei auf eine ähnliche auffllende Übereinstimmung zweier ungewöhnlichen Wortverbindungen und eine Stütze, die dadurch eine talmudische Überlieferung erhält, hingewiesen. Ruth Kap. 4, Vs. 15 begegnen wir der sicher nicht eben gewöhnlichen Wendung אשר היא טובה לך משבעה בנים. Wenn wir nun I. Sam. Kap. 1, Vs. 8 auf die Worte הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים stoßen, so gewinnt diese Übereinstimmung im Hinblick auf die Tradition in Baba bathra 14 b, daß Samuel der Verfasser auch des Ruthbuchs sei, wohl ihr besonderes Gesicht. Diese Autorschaft Samuels an dem Ruthbuch als des eifrigsten Vertreters der Interessen der Davidischen Dynastie fügt sich übrigens auch sehr gut dem oben ausgeführten Gedankengang ein.

würdige Midraschstelle hingewiesen, die wie eine Erläuterung zu einem Vers unseres Gedichts klingt. Zu den Worten ואחזי בה (Ruth Cap. 3. V. 15) bemerkt Midrasch Ruth Rabbah (Abs. 7) מלמד שחגרה מתניה כזכר „das lehrt dich, daß sie ihre Lenden hochgegürtet trug wie ein Mann“. Klingt diese Auslegung nicht wie eine Randnote zu dem חגרה בעז מתניה unseres Gedichts?

„Ein unschätzbares Stück biblischer Sittenlehre“ nennt Delitzsch das Lied von der wackeren Frau. Und es bedeutet keine Verkleinerung dieser Sittenlehre, wenn man ihre Verkörperung in der Lichtgestalt der Stammutter des Davidschen Königshauses, in der „Moabiterin“ Ruth sucht und wiederfindet. Sie aber hat unter den Töchtern Israels allzeit würdige Nachfolgerinnen gefunden!



Die Judenfrage.

Von Harry Levy, Berlin.

Reflexion trägt immer Krankheitsfarbe. Den wahrhaft Schaffenden füllt ganz die Gegenwart und ihre Pflicht. Und wem noch ein starker Sinn, eine starke Kraft das Leben führt, dem kann auch seine Stellung in der Umwelt niemals problematisch sein. Er schafft sich seine Umwelt selbst. Den umgekehrten Weg muß der durchwandern, der die eigene Sicherheit verloren. Er durchspäht, durchforscht die Umwelt, um dadurch sich selbst zu finden, zu entdecken.

In dieser Lage aber lebt der weitaus größte Teil der Juden Westeuropas. Sie erleben ihr Judentum als physischen Widerstand, bevor es ihnen noch geistiger Besitz geworden ist. Sie stoßen täglich auf den Juden, sie stolpern, fallen darüber, man sieht die Judenfrage und fragt dann nach dem Judentum.

Denselben Aufbau zeigen in ihrer historischen Entwicklung auch die beiden jüd. Weltanschauungsgruppen. Zionismus und Assimilation. „Die Lösung der Judenfrage“ galt es zunächst. Die Reibungsfläche zwischen Jüdischem und Nichtjüdischem (der Kern der äußeren Judenfrage) soll auf ein Mindestmaß beschränkt werden. Erst dann wird

von einem Wert des Judentums gesprochen. Man schafft sich Ideologien. Und von 20 Büchern über Judentum werden sicher 10 bewußt oder unbewußt eine ähnliche Genesis zeigen. Wer aber von der gleichen Warte das Thorajudentum betrachten will, macht sich eines schweren sachlichen Irrtums schuldig. Die Thora ist (Orthodoxie) kein Lösungsversuch der Judenfrage, höchstens die Antwort auf die ewige Menschheitsfrage, wenn man will. Was man unter Judenfrage hier versteht dringt ja kaum durch die Oberfläche unseres ganzen jüdischen Seins, und manch eine „unergründliche Problematik" verliert hier völlig ihren Gegenstand. Das nimmt einem Pogrom natürlich nichts von seiner Schrecklichkeit — das erschüttert genau so unser jüdisches Herz, wenn es auch nicht zum Grundstein unserer Weltanschauung wird. Und Judenfragen praktischer, politischer Natur gibt es auch für uns noch in reichlichem Maße zu lösen.

Dies äußerliche Forschen und Spähen teilt ein Buch, dessen Niveau sonst weit über dem Durchschnitt der jüdischen Literatur steht: „Die Judenfrage als wissenschaftliches und politisches Problem" von Dr. Siegbert Feuchtwanger, München (Carl Heymanns Verlag Berlin 1916). Unter der Fülle von Schriften über die Judenfrage, denen der Krieg die Feder geführt, verdient diese Broschüre sicherlich besondere Beachtung. Schon um der Gründlichkeit und Praezision willen, mit der es auch den Fremden orientiert. Darüber hinaus ist es die Klarheit und Sachlichkeit der Darstellung, vor allem die Originalität der Problemstellung, die diese Schrift in die erste Reihe rückt.

Was der Autor will, ist nicht mehr und weniger als eine Erkenntnistheorie der „Judenfrage". (Der Vergleich mit Kant kehrt dreimal wieder). Ob ihm das geglückt ist, bleibe dahingestellt. Jedenfalls ist das Buch reich an Anregungen mannigfachster Art. Wir wollen zunächst seinem Gedankengange folgen.

„Ein unüberwindliches Chaos" mit diesem Eindruck begleitet und verläßt ganz nach der Absicht des Autors der Leser die jüdische Chronik, die der Verf. der Abhandlung vorausgeschickt und die die jüd. Tagesereignisse der letzten Jahre wiederspiegelt.

Woher dieses Chaos, wie ist es zu erklären? — Aus der völlig ungenügenden wissenschaftlichen Durcharbeitung der Materie, antwortet uns Feuchtwanger. Daran schließt sich folgerichtig eine Kritik der jüd. Wissenschaft.

Nicht ihrer quantitativen Leistungen. Nein, die sind nur allzu stattlich. Die Methode fällt dem scharfen Messer der Kritik zum Opfer.

Was ist denn jüdische Geschichte seit dem 2. Exil? Eine Marterchronik in weinerlichem, vorwurfsvollen Tone vorgetragen, mit steter apologetischer Tendenz.

Und was sollte sie sein? Ein Erzählen von dem stillen Mitschaffen der Juden und des „Jüdischen“ an dem Werke der Menschheitskultur, von ihrem Anteilnehmen an der Entwicklungsgeschichte ihrer Wirtsvölker bei aller äußeren Isolierung, aller äußeren Passivität. Das dynamische Band, das jüdisches und nichtjüdisches Geschehen umschlingt, das gilt es zu erkennen. Oder anders ausgedrückt den jüdischen Einfluß an der nichtjüdischen Geschichte und den nichtjüdischen im Judentum zu erforschen, das wäre die Aufgabe der jüd. Wissenschaft. Als praktisches Beispiel, wie diesen Dingen beizukommen sei, wird da Sombarts Werk genannt „Die Juden und das Wirtschaftsleben“ „Den Kapitalismus zu erforschen zog Sombart aus und fand — den Juden“ — Hier ist ein Band zwischen jüdischem und nichtjüdischem Geschehen. — (Es sei bemerkt, nur auf die Methode Sombarts kommt es Feuchtwanger dabei an, nicht auf seine positiven Ergebnisse). Er erfaßt das Jüdische in den Kulturelementen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft.

Auf diesem Wege wird auch ein neuer Begriff „Jude“ gewonnen werden. Und nun ist es interessant zu sehen, zu welchem positiven Schluß hier Feuchtwanger kommt, hier wo er plötzlich den Boden formaler Kritik verläßt.

„Nichts ist beständig als der Wechsel“ könnte man als Überschrift setzen. Nichts ist den Juden hier gemeinsam als die „Verquickungsfähigkeit“ d. h. die Anpassungsfähigkeit an Fremdes und die Lust zur vollen Assimilation. Das ist im Grunde die alte Weisheit Chamberlains, oder wer sie sonst zuerst verkündet hat, bis sie verbraucht worden ist auf allen antisemitischen Gassen. Es sei kurz gesagt: Wir glauben nicht daran, in solcher Verallgemeinerung sicher nicht. — Warum, ein andermal. Wir wollen nur darauf hinweisen, was wir anfangs sagten: Wir glauben, daß der Blick des Verf. doch zu sehr an dem äußeren Geschehen haften geblieben ist. Vielleicht ist das Studium der „Kommentare und Paraphrasen“ der Sifre Mußor nicht so überflüssig, wenn man von einer Sterilität — d. h. hier Unfruchtbarkeit — der Juden im Eigenen sprechen will.

Das war der erste Teil des Feuchtwangerschen Programms, die Judenfrage als wissenschaftliches Problem. Nun kommt die Politik, aufgebaut auf dieser neuen, noch nicht geschaffenen Wissenschaft. Sie bleibt daher wesentlich eine Kritik der bestehenden Lösungsversuche, Sie alle, der Autor kennt vier, Antisemitismus, Zionismus, Orthodoxie und Assimilantismus — sind an Illusionen orientiert, nicht an der jüdischen Wirklichkeit. Solche Illusionen sind zum Beispiel: die personale Auffassung des sachlichen Gegensatzes von Jüdischem und Nichtjüdischem. (Wird der Jude vertrieben, bleibt das Jüdische). Die Fiktion der Einheit und Gleichheit der Juden. Die Möglichkeit einer völligen

Assimilation u. a. m: Wir müssen es uns versagen, auf alle Einzelheiten einzugehen; uns interessieren vornehmlich die Ausführungen, die das Wort Orthodoxie zur Überschrift haben.

Die Orthodoxie kämpft einen Verzweiflungskampf heißt es da. — Sie hat die Überzeugung, daß das Judentum ohne Religion untergehen wird, aber diese Tatsache hält keinen Juden fromm .... Sicherlich nicht! — Aber das gesetzestreue Judentum hat in diesem Sinne nie Massenpropaganda getrieben, sich nie als Universalmittel für alle jüdischen Nöte empfohlen.

Doch lesen wir weiter: „. . . So beruht auch die orthodoxe Behandlung der Judenfrage auf Irrtum. . . . Es steht fest der Jude hat sich gewandelt, weil seine Natur und Bestimmung es ist, sich den lokal und zeitlich wechselnden Umständen anzupassen, ... das jüdische Religionsgesetz aber ...... hat sich nicht mitgewandelt." — Der Jude hat sich gewandelt, sicherlich — d. h. ein überwiegender Teil der westeuropäischen Judenheit auch in seiner seelischen Grundverfassung (darauf kommt es an) dem Gefühlskreis seiner Umgebung angepaßt, weil .... ihm Ghettozwang und eigener Trieb die Lust zum Fremden geweckt, aber nicht mehr weil sondern obgleich seine Bestimmung von ihm den Kampf für jüdische Welterfassung forderte. Allerdings, wenn man in der „Verquickungsfähigkeit" die einzige jüdische Eigenart erblickt, dann kann man auch Assimilation zur jüd. Bestimmung erheben. Aber gerade das war der angreifbarste Punkt der bisherigen Gedankengebung und nur verständlich, wenn von vornherein das Bestreben waltet, von außen her die Judenfrage zu erfassen.

Doch die Beweisführung wird noch eigenartiger: „Die orthodoxe Lösung der Judenfrage" — das ist eigentlich ein Widerspruch in sich selbst. ... Denn .... das Golus ... ist selbst nach jüdischer Theologie ein gottgewolltes Schicksal: Der fromme Jude darf nichts tun, um das Golus zu beendigen. . . . Golus aber bedeutet Anpassung, Verquickung mit Fremden, und bedeutet schließlich auch Schwinden der alten Gesetzestreue, sobald auch das fremde Geistesleben ins Judentum eindringt. Es ist ein tödlicher circulus vitiosus, auf dem die Orthodoxie aufgebaut ist".

Ein tödlicher circulus — sicherlich aber nicht der Orthodoxie — des Herrn Dr. Siegbert Feuchtwanger.

„Der fromme Jude darf nichts tun um das Golus zu beendigen, das ein gottgewolltes Schicksal ist. Müssen wir etwa auch bei einem Mordversuch die Hände falten, weil unser Tod doch dann sicherlich auch — wie alles — ein gottgewolltes Schicksal wäre, oder darf ich heute kein Geld verdienen, weil meine jetzige Armut wiederum ein gottgewolltes Schicksal ist? Ich weiß nicht, aus welcher jüdischen Praxis Herr Dr. Feuchtwanger diese Kenntnisse schöpfte? Aber wenn in einem logisch und sachlich so streng diszipli-

nierten Werk solche Widersprüche unterlaufen, so darf es entschuldbar sein, wenn man den Autor einmal psychologisch nimmt. Und das fällt hier nicht schwer. Wer aufmerksam diese Stellen durchliest, gewinnt leicht den Eindruck, das eigentlich die „Orthodoxie" die Systematik des Kapitels stört. Und auch das ist leicht verständlich. „Die orthodoxe Lösung der Judenfrage" ist ein nonsens, weil eine solche Judenfrage gar nicht existiert. Nicht in dem hiergemeinten Sinn als quälendes Rätsel als alles tragendes Problem. Wohl setzen auch wir uns zur Wehr, wenn man unser Recht uns vorenthält, unsere Lebensmöglichkeiten untergräbt, das ist aber wirklich Politik und nicht mehr Problematik. So sind wir zu unserem Ausgangspunkt zurückgelangt. Die Judenfrage allerdings die bleibt auch für uns bestehen, aber die jüdische Problematik — für die wissen wir Heilmittel: Zuerst ein Judentum und dann die Judenfrage.

Bücher-Besprechung.

Jüdisches Jahrbuch für die Schweiz. (Annuaire israélite pour la Suisse). 5677—1916/17. Luzern. 219 Seiten.

Zum ersten Male erscheint dieses Jahrbuch, das nur Beiträge von Schweizer jüdischen Autoren enthält. Es will in der gegenwärtigen ernsten Zeit der Volksbelehrung dienen, und diesem Zweck ist es auch sehr gut angepaßt. Neben dem Kalendarium, den Tabellen und statistischen Angaben enthält es eine Reihe von trefflichen Aufsätzen belehrender und unterhaltender Art, teils in deutscher, teils in französischer Sprache. Die Einleitung bilden „Ellul-Gedanken" von Rabb. Dr. A. Cohn Basel, der dem Leser in seiner eindringlichen, zu Herzen gehenden Art die ernsten Mahnungen der Bußzeit vor Augen führt. Daran schließt sich eine homiletische Betrachtung von Dr. M. Ascher-Neuschatel „Ils veulent être libres et ne savent pas être justes", der ausführt, wie die Gerechtigkeit im Einzel- wie im Staatsleben die einzige sichere Grundlage für den Frieden und iür das Glück der Völker ist. Bemerkenswert ist auch die Abhandlung „Einerlei Maß" von Dr. jur. Marcus Cohn, worin gezeigt wird, wie das Judentum unbedingte Redlichkeit in allen Lebensverhältnissen fordert. Auch die von demselben Autor gegebene Übersicht über die philanthropische Tätigkeit der Schweizer Juden während des Weltkrieges und der Bericht über den Roten Magen David (Religiöse Fürsorge für die jüdischen Kriegsgefangenen) sind von hohem Interesse. Daneben enthält das Jahrbuch Beiträge belletristischer, archäologischer und sogar auch medizinischer Art. Es ist also ein Volkskalender im besten Sinne des Wortes, und es ist zu wünschen, daß ihm in weiteren Kreisen recht viele Freunde erstehen und daß dadurch sein Erscheinen auch für künftige Jahre sichergestellt wird.

Rabb. Dr. Unna-Mannheim.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin

Jeschurun

4. Jahrgang | Schebat 5677 / Februar 1917 | Heft 2.

Erziehungsfragen in Ost und West.

(Zweiter Aufsatz.)

Alle Versuche, Richtlinien für die Erziehung eines künftigen Geschlechts aufzustellen, müssen das letzte Ziel vor Augen haben, das Ziel zu dem die begabtesten und hervorragendsten Individuen am Ende der Arbeit, die ihrer Bildung gewidmet ist, zuletzt gelangen sollen סוף מעשה במחשבה תחלה was am Ende erreicht wird, muß schon vorher gedacht sein. Das gilt auch, und mehr noch als irgendwo anders von der jüdischen Erziehung, die nicht in der Ertüchtigung für fachgenössisch verschiedene Berufe das letzte Ziel sieht, sondern in der Bildung von Menschen, die jüdisches Wesen in seiner Vollendung dereinst verkörpern sollen.

Wir haben in unserem ersten Aufsatz gezeigt, daß die Vollendung jüdischen Wesens nur erreicht wird durch die rechte Abgrenzung von Glauben und Wissen und die harmonische Vereinigung dieser beiden Betätigungen des menschlichen Geistes. Damit erscheint es gerechtfertigt, daß wir dies Problem, wie die Antinomie von Glauben und Wissen zu lösen ist, an die Spitze der Erörterungen über die Erziehungsfragen in Ost und West gestellt haben. Und es wird sich nun darum handeln, eine Antwort auf die Frage zu finden, was ist im Osten, was im Westen geschehen, um Jehudim zu schaffen, die aus einem Gusse sind, die nicht nur im Ghetto, sondern auch wenn sie von den Brandungen des modernen Lebens umbraust sind, ihr Judentum sich zu

erhalten und es ihrer Umgebung und allen, auf die sie Einfluß gewinnen können, zu vermitteln die Fähigkeit und die Kraft besitzen.

I.

Wir könnten die Anschauungen, die im Osten die herrschenden sind und die Zustände, die sich hier herausgebildet haben, nicht besser charakterisieren als wie es in den Aufsätzen des Herrn Rabb. Weinberg „Schulfragen im Ostjudentum“ in dieser Zeitschrift geschehen ist[1]). Aber auch die Verwirrung, die hier herrscht, nicht schärfer hervorheben als durch eine Kritik eben dieser an sich ausgezeichneten Aufsätze. Der Vf. sagt am Schlusse seiner Ausführungen: „Kraftvolle und willens- und geistesstarke Juden sollen unsere Kinder sein, die Thora aber soll ihnen der Tugenden höchste sein! Wir wünschen auch, daß ihnen nichts, was der Menschengeist geschaffen, fremd bleibe.“ D. h. er verlangt also eben die Vereinigung von Glauben und Wissen, die wir oben als das Endziel, zu der die jüdische Erziehung hinstreben muß, hingestellt haben[2]). Aber der ganze Inhalt seiner Aufsätze läuft darauf hinaus, den Beweis zu erbringen, daß dies Ziel nicht erreichbar und was noch seltsamer anmutet, daß es auch nicht zu erstreben ist. Es ist sehr verdienstvoll von ihm, daß er dem deutschen Leserpublikum vor Augen hält, — was freilich für den Kundigen nicht nötig ist, — daß man den „litauischen Rabbinern, diesen Intellektualisten par excellence schwerlich Furcht vor der Vernunft nachsagen könne,“ daß ihre Abneigung gegen die Beschäftigung mit den profanen Studien der Besorgnis entspringt, das Thorastudium könne dadurch aus seiner alles beherrschenden Stellung gedrängt werden. Es ist ebenso feinsinnig zugespitzt, wenn er den Unterschied zwischen den Juden Litauens und

---

[1]) Jeschurun III, S. 445—458 und S. 490—505.

[2]) Wir werden später auseinandersetzen, daß wir zu diesem Endziel alle unsere Kinder nicht hinführen wollen, weil wir sie zu ihm nicht hinführen können.

Polens auf die kurze Formel bringt, jene seien Gegner und diese Verächter der Bildung. Es ist ebenso treffend, wenn er zeigt, daß die Chassidim in einer Welt leben, die an Gedanken und Gefühlsreichtum viel tiefer ist als die der sie umgebenden gemeinen Wirklichkeit, wenn seine Bemerkung, daß „wir am Werk sind eine höhere Geisteskultur durch ein materielles Bildungsideal zu ersetzen“[3]) auch durchaus unzutreffend ist. Aber Herr Rabb. Weinberg, der vor allen zu einer richtigen Problemstellung beitragen will, der sich darüber beklagt, daß die gedankliche Durchdringung des Problems an der Oberfläche haften bleibt[4]), geht an dieser Grundfrage des Problems mit wenigen Worten vorbei. Alle „Schulfragen im Ostjudentum“ schweben ja in der Luft, wenn jene Grundfrage nicht gelöst ist, die Grundfrage, wie setzen wir zum mindesten die künftigen geistigen Führer des Judentums in den Stand, Glaube und Wissen harmonisch zu vereinen, — wenn wir schon von unserer gesamten Jugend nicht reden wollen, — wie schaffen wir in ihnen den Typus des vollendeten Juden.

Es widerstrebt einem Menschen von leidlichem Geschmack, oft Gesagtes noch einmal zu sagen. Aber es ist leider nötig, will man nicht in Gefahr laufen, immer wieder mißverstanden zu werden. Zweierlei Forderungen sind dem Juden gestellt, wie das unsere Religionsphilosophen oft genug hervorgehoben haben. Den Inhalt der überlieferten Religion sich vernunftgemäß anzuzeigen, ein in sich widerspruchsloses Gebäude der überlieferten Wahrheiten aufzurichten einerseits und andererseits diesen geistigen Besitz gegenüber jedwedem möglichen Angriff von außen zu verteidigen und zu behaupten. Das erste ist eine Forderung, welche die Religion an sich an uns stellt und wäre darum ganz unbekümmert um alle äußeren Umstände zu erfüllen, während das Zweite nur ein Zugeständnis an die Not der Zeit ist. Diese Not mag freilich in gewissen Perioden so groß

[3]) A. a. O. S. 502.
[4]) A. a. O. S. 446.

werden, daß ihr unbedingt begegnet werden muß. Dann tritt vor der zweiten Forderung, der der Verteidigung und Selbstbehauptung die erste, die der an sich geforderten harmonischen Befriedigung aller Seelenkräfte zurück.

Was ist nun im Ostjudentum geschehen, um diesen beiden Forderungen, die in Wahrheit ja eine sind, Genüge zu tun? Nichts, auch nicht das Geringste, lautet die betrübende Antwort. Denn hier kommt ja selbstverständlich nicht die Tätigkeit der Maskilim, der Aufklärer in Betracht, die fast ausschließlich in religiös-destruktivem Sinne wirkten. Von keinem der Großen, deren das Ostjudentum eine schier unübersehbare Zahl sein eigen nennt, ist der Versuch gemacht worden, das Judentum, sein Wesen und seinen Jnhalt, seine Lehren und seine Gesetze, auf Grund der Denkgesetze auf eine dem Denken unserer Zeit entsprechende Basis zu stellen, keiner hat es unternommen, sich mit dem Wissen unserer Zeit großzügig auseinanderzusetzen.

Wir wollen auch hier zunächst ein eventuelles Mißverständnis wegräumen. Es fällt uns nicht ein, zu behaupten, daß von all diesen großen Talmudheroen das Judentum nicht in seiner Tiefe erfaßt wird, daß sie auf alle Fragen, die sich dem denkenden Menschen, beim Grübeln über religiöse Wahrheiten ergeben, nicht eine Antwort gesucht und gefunden. Wiewohl wir die glänzende Darstellung, die Herr Rabb. Weinberg auch in dieser Beziehung von den „Jeschiwoth in Rußland"[5]) entwirft, nicht immer bestätigt gefunden haben. Uns sind eine Reihe von Rabbinern begegnet, die sogar mit einem gewissen Unterton der Genugtuung erklärten, sie hätten nie den More Nebuchim aufgeschlagen. Doch das mag auf sich beruhen. Wichtiger ist es, darauf hinzuweisen, daß nie und nimmer von der Erfüllung der beiden obenerwähnten Forderungen die Rede sein kann, wenn man nicht das Wissen seiner Zeit in sich aufgenommen und verarbeitet hat, vor allem die Forschungsmethoden der eigenen Zeit beherrscht. Saadja und Maimonides, daran zweifelt doch Keiner, der überhaupt

[5]) Jeschurun III, S 52—59 und S. 107—126 bes. S. 122.

hier mitreden darf, haben für uns nur historischen Wert. Wer die Methode des Ersteren heute in Anwendung bringen wollte, etwa die mechanische Zusammenzählung so und so vieler Beweise oder sich mit dem, was zur Zeit des Maimonides als wissenschaftliche Wahrheit galt, dem System des Aristoteles auseinandersetzen wollte und nun glaubte, er habe unserer Zeit genügt, der kann von dem, der mit der Methode und dem Wissen unserer Zeit vertraut ist, nicht so ernst genommen werden, daß er ihm irgendwelchen Einfluß auf sein Denken und Handeln einräumt.

Ein Genie wie der Brisker Raw ה' יאריך ימיו ושנותיו gelangt auf seinem ureigensten Gebiet durch eine selten erlebte Verbindung von Beherrschung des Stoffes und Schärfe des Geistes intuitiv zu einer Methode der Talmudbehandlung, die von jedem modernen Denker bewundert werden muß. Ich habe nicht, sagen wir gut jüdisch, die זכיה gehabt, seinen viel bewunderten Talmudvorträgen lauschen zu dürfen, habe aber von seinen Schülern, die nur einen Abglanz dieser Größe zeigen können, genug gehört, um zu der Überzeugung zu gelangen, daß hier das Talmudstudium einen Charakter trägt, der es, rein methodisch betrachtet, neben jede Form der vollendeten Forschung in den Geisteswissenschaften stellt. Aber das vernunftgemäße Denken über das Wesen und den Inhalt der Religion erschöpft sich ja nicht in logischen Untersuchungen. Das vergangene Jahrhundert hat doch nun einmal dem Denken eine naturwissenschaftlich-historische Richtung gegeben. Und alle Übertreibungen, die zu den mannigfachsten Hypothesen und Theorien geführt haben, können doch nicht verhindern, daß diese Richtung eine außerordentliche Bereicherung des Denkens an sich gebracht hat, die für die Vertiefung der gedanklichen Erfassung der jüdischen Lehre fruchtbar gemacht werden muß. Vor allem aber ist eine Auseinandersetzung mit dem geistigen Gut, das sich außerhalb des Judentums angehäuft hat, völlig unmöglich ohne die Beherrschung der neuen Methode und ein gewisses Maß von Kenntnissen aus den neu eroberten Wissensgebieten. Denn

angenommen selbst die Methoden wären falsch und das Wissen zweifelhaft, das Judentum einer jeden Zeit kann sich nur mit der Wissenschaft seiner Zeit messen.

Bedeutet das eine Herabsetzung dieser unserer Großen? Nun, eine lange schriftstellerische Tätigkeit schützt mich vor diesem Verdacht. Es gibt wohl wenige in Deutschland, die so oft und so eindringlich ihrer unbegrenzten Achtung vor unseren ostjüdischen Großen Ausdruck verliehen haben. Herr Rabb. Weinberg hat uns ausführlich die Gründe auseinandergesetzt, die diese großen Männer dazu veranlaßt, ihre gegnerische Stellung zu der Profanbildung einzunehmen. Er hätte sich nicht zu bemühen brauchen. Denn diese Gründe sind uns aus der Geschichte der geistigen Bewegungen innerhalb des Judentums bekannt. Sollen wir all die Aussprüche citieren und all die Werke nennen, die von R. Hai Gaon über den Rosch, Raschba, Efodi, Jawetz usw., bis auf die neuere Zeit die Beschäftigung mit der Profanbildung geißeln und vor ihren Folgen warnen[6])? Herr Rabb. Weinberg hat dem „berühmten russischen Rabbiner, dessen Thoragelehrsamkeit von seiner Frömmigkeit noch überstrahlt wird" keinen Dienst erwiesen, daß er das Gespräch, das er mit ihm hatte, wiedergegeben[7]). Die Argumente sind so seltsam, daß wir — da wir die Glaubwürdigkeit des verehrten Verfassers der erwähnten Aufsätze natürlich nicht anzweifeln wollen — vor einem Rätsel stehen. Über die Bedenklichkeit der Beschäftigung mit der Wissenschaft ist wahrlich Besseres gesagt worden und es bedeutet eine Verkleinerung jener großen Männer, wenn man der Meinung Vorschub leistet, sie würden sich von solchen Gründen bestimmen lassen.

Wir haben hier nicht den Streit, der nach Art des über die Schriften des Maimonides geführten in den verschiedensten Perioden der jüdischen Geistesgeschichte zu Tage trat, zu schildern. Die Geschichte hat ihn in dem Sinne

---

[6]) Eine kurze Zusammenstellung der bekanntesten mag man bei Reggio התורה והפילוסופיא S. 14—17 nachlesen.

[7]) Jeschuruu III, S. 456 f.

entschieden, daß in jeder Periode Männer aufgetreten sind, die dem Judentum Waffen und Rüstung schufen für die geistigen Kämpfe, die es zu bestehen hatte, und daß unter diesen Männern die großen Namen der Halacha nicht fehlen. So ist es keine Frage mehr, daß auch das osteuropäische Judentum, das für uns ebenso qualitativ den wertvollsten Teil des Judentums vertritt, wie es quantitativ den Hauptstock bildet, daß dies Judentum sein Kontingent zur geistigen Führung im oben erwähnten Sinne stellen *muß*. Und wenn in den vergangenen Jahrhunderten das Judentum sich den Luxus gönnen könnte, daß manche seiner hervorragenden Männer Gegner der Wissenschaft waren, so wurde das mehr als ausgeglichen durch die Vertreter der entgegengesetzten Richtung. Eine *ganze* Periode aber und nun gar eine Periode, wie die unsere, die eine der größten Umwälzungen im inneren Leben der Juden gezeitigt hat, darf nicht ohne geistige Führung auf diesem wichtigsten Gebiete im Geistesleben der Juden bleiben.

Das osteuropäische Judentum allein, oder jedenfalls mehr als das westeuropäische ist aber nur befähigt, hier die rechte Bahn zu weisen. Denn nur die Männer, in denen der Thorageist so lebendig ist wie bei unseren großen Talmudisten im Osten sind die Berufenen, Judentum und Wissenschaft mit einander zu vermählen, zunächst einmal aus *ihrem* Fühlen und Wissen vom Jüdischen heraus festzustellen, was Judentum ist. Wie viel souveräner sie hier schalten als das in talmudicis abhängige und darum weniger selbstsichere Judentum Westeuropas, beweist ja auch die bekannte Tatsache, daß כח דהתירא die Fähigkeit und darum der Mut nach der erleichternden Seite hin zu entscheiden bei den Ostjuden, vor allem bei den russischen Rabbonim viel stärker ausgebildet ist. Dafür aber, daß sie nun auch die genügende Vorbildung im Profanen sich aneignen, damit aus ihrer Mitte Männer erstehen können, die unserer Zeit das leisten, was die Religionsphilosophen und Apologeten früherer Zeiten geschaffen haben, dafür muß Vorsorge getroffen werden. Daß der Durch-

schnitt nicht die beiden Wissensgebiete sich in gleicher Weise aneignen kann, um in der Harmonisierung Schöpferisches zu gestalten, daß nicht einmal eine irgendwie beträchtliche Zahl das Ziel erreichen wird, ist klar. Daß aber unsere Zeit so dekadent, daß es ihr unmöglich wäre einige wenige solcher Persönlichkeiten hervorzubringen, das lassen wir uns nicht einreden. Die Probe aufs Exempel kann aber natürlich so lange nicht gemacht werden, als alle Talmudjünger und gerade die hervorragendsten sich hermetisch von den Elementen der allgemeinen Bildung abschließen.

Wir wollen uns doch nicht die Augen davor verschließen, daß die Zustände schon seit Jahrzehnten völlig unhaltbar sind, und wenn es so bleibt. immer weiter ins Verderben führen. Der Vater ein Chassid strengster Observanz; die Kinder, entweder ohne jede Erziehung, sodaß vor allem die Töchter nur die Schattenseiten des Halbasiatentums zeigen, oder, wenn sie eine höhere Schule besuchen, der Religion ihrer Väter bis auf den letzten Rest entfremdet, im besten Falle zionistisch orientiert, religiös aber theoretisch und praktisch dem gesetzestreuen Judentum völlig verloren sind. Unendlich groß ist noch relativ im Verhältnis zum westeuropäischen Judentum die Zahl der Thorajünger, aber die Natur kann man nicht mit der Gabel austreiben und die Natur bedeutet auch hier die Anpassung an die Umgebung, sie wird und muß dazu führen, daß die Zahl der Intelligenten, die aus reinem Idealismus der Weltbildung sich in die Arme werfen, immer größer wird, wenn nicht gefördert durch ihre Erzieher so im erbitterten Kampfe gegen diese Erzieher und als natürliche Folge dem Radikalismus in die Arme getrieben.

Und wie dankbar wäre die Aufgabe der großen russischen Rabbonim. Denn sie hätten es wahrlich nicht nötig, sich die Autorität zu erringen, sie besitzen sie ja in einem Maße, von dem wir uns in Westeuropa kaum eine Vorstellung machen können. Der russische Raw, der durch Thorakenntnis und Charakter unter seinen Genossen hervorragt, genießt eine Verehrung ohne Gleichen auch unter den Juden, die durch-

aus andere Wege gehen. Wie würde man ihm auch in seinem Bestreben, Glauben und Wissen mit einander zu versöhnen, folgen, wenn man nur irgendwie sich zu der Anerkennung gezwungen sähe, daß er in den Geist der Zeit eingedrungen ist.

Die Entwickelung, die das Judentum in Westeuropa genommen, sollte uns eine Warnung sein. Man kann mit Hegel sagen, alles was ist, ist vernünftig und die Schuld an allen Zuständen der Selbstentwickelung des Absoluten zuschieben. Der Jude glaubt daran, daß er selbst seines Geschickes Meister ist. Und da können wir es doch nur als eine Schuld ansehen — nennen wir es eine tragische Schuld — daß in der Mendelssohnschen Periode nicht die großen Führer des gesetzestreuen Judentums den Weg bei der Überleitung des Judentums in eine neue Periode fanden, den ihnen in früheren Zeiten die geistigen Führer vorausgegangen. Wie ähneln doch die Gährungszustände der damaligen Zeit in Deutschland so ganz denen, von denen jetzt besonders Rußland heimgesucht wird. Entweder — oder! Haben die Bamberger und Lehmann, die Hirsch und Hildesheimer das Rechte getan, so mußte auch zwei, drei Menschenalter früher ein solches Verfahren das Richtige sein. Daß sie nicht absolut Gutes geschaffen und das Ergebnis, das wir in dem gesetzestreuen Judentum Deutschlands vor uns haben, wahrlich nicht für das Ostjudentum erstrebenswert ist, darüber wird noch eingehend zu reden sein. Aber die Verantwortung dafür fällt voll und ganz auf die Männer vor ihrer Zeit. Sie hatten ihnen ein Erbe hinterlassen, das so winzig war, daß überall Neues geschaffen werden mußte. Wieviel leichter wäre es gewesen, und wie erfolgreicher hätten sie gewirkt, wenn sie überall blühende, fromme Gemeinden vorgefunden. Um nur einen scheinbar unbedeutenden Punkt zu erwähnen. Wie mühen wir uns ab, den Vätern heute klar zu machen, sie müßten ihre Söhne nach Absolvierung der Schule, bevor sie ins praktische Leben treten, zum mindesten noch ein Jahr Gemoroh lernen lassen. Wie wenig hat der Appell gewirkt. Ein ganzes Jahr des Lebens einem rein ide-

uen Streben opfern, das will der heutigen Generation nicht in den Kopf! Und wie leicht wäre es gewesen, hätten die letzten drei Geschlechter dieses Gedankens sich nicht völlig entwöhnt, gäbe es noch, wie vor hundert Jahren, eine Anzahl Jeschiwoth auf deutschem Boden.

Wird auch in der gewaltigen Umwälzung, die wir heute erleben, die Gelegenheit diesmal von dem osteuropäischen Judentum verpaßt werden? Die großen, geistigen Führer kommen nicht auf Bestellung. Aber der Boden kann bereitet werden, aus dem sie mit göttlicher Hilfe erstehen. Wenn nun im Osten, wie es den Anschein hat, die Stimme des deutschen, gesetzestreuen Judentums nicht ungehört verhallt, so darf vielleicht auch die von uns gegebene Anregung die Bestrebungen stärken, die auch innerhalb der gesetzestreuen russischen Judenheit trotz allem sich geltend machen.

Nur die prinzipiellen Grundsätze sollten von uns in den Vordergrund gerückt werden. Wir halten es für durchaus unangebracht, nun Vorschläge über die Ausführung im Einzelnen zu machen. Nichts hielten wir für törichter, als etwa eine Übertragung der Formen, welche bestimmte deutsche Institutionen angenommen haben, auf die zu schaffenden Lehranstalten im Ostjudentum. Eine Einwirkung in diesem Sinne, jedwede Einmischung ist überhaupt nicht unsere Sache. Nur der Wille, das oben geschilderte Ziel zu erstreben, muß unter den geistigen Führern des osteuropäischen Judentums lebendig werden. Wo der Wille ist, da werden die Berufenen schon selbst den rechten Weg finden.

Gegen die Theorie von der Berechtigung der Gegnerschaft gegen die Profanbildung sollte Protest eingelegt werden. Weil dies der bedenklichste Punkt in den Aufsätzen des Herrn Rabb. Weinberg ist, haben wir uns gegen diesen in erster Reihe gewandt. Über alles andere, das uns anfechtbar erscheint, wollen wir nicht mit ihm streiten. Zumal wir in einem anderen wichtigen Punkte mit ihm eins sind, und es nimmt uns nur Wunder, daß Herr Rabb. Weinberg so gar nicht das uns Gemeinsame hervorhebt. Unsere gesamte Aus-

führungen über das Bildungsproblem in der Ostjudenfrage laufen auf den einen Gedanken hinaus, daß es der verhängnisvollste Fehler wäre, das westeuropäische Schulwesen nach Osten zu verpflanzen, daß der Cheder die Schule des osteuropäischen Judentums bleiben muß, weil er allein die Erhaltung der sittlichen Qualitäten garantiert, die das künftige Geschlecht vor einem wurzellosen, politisch und sittlich radikalen Bildungsproletariat allein zu schützen vermöge. Wie innerhalb des Cheders ohne Gefährdung des Thorawissens den Forderungen einer elementaren Profanbildung, ja einer gewissen Realschulbildung Genüge geschehen könne, habe ich dort ausführlich in dem dritten Artikel, der den Cheder als das Ideal einer Einheitsschule schilderte, zu zeigen versucht.

(Ein dritter Aufsatz folgt). J. W.



R. Gamliel und R. Josua.

Von Prof. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

Das schroffe Vorgehen R. Gamliels II. gegen R. Josua in den bekannten drei Vorkommnissen, von denen uns der Talmud erzählt, ist auf den ersten Blick sehr auffallend. Aber noch auffallender zeigt es sich uns, wenn wir diese Vorgänge eingehender prüfen, denn da stoßen wir auf manches, was uns die Handlung R. Gamliels als geradezu rätselhaft erscheinen läßt. — Hören wir die Berichte des Talmud.

R. Josua bezweifelte die Richtigkeit einer Zeugenaussage, auf welche hin R. Gamliel kraft des ihm zustehenden Rechts den Neujahrstag festgesetzt hatte. Auf diese Anzweifelung hin, befiehlt der Patriarch dem R. Josua, in Reisekleidern mit dem Wanderstab und Geld im Beutel vor ihm in Jabne zu erscheinen an dem Tage, auf welchen nach dessen Berechnung der Jom hakippurim fallen mußte. Erst auf Zureden der Freunde fügte sich R. Josua schweren Herzens dem Befehl. — (Mischna Rosch hasch II, 8, 9).

Der zweite Fall. R. Zadok fragte den R. Josua, ob das Mißtrauen, es könnte ein Kohen dem erstgeborenen Tiere, das ihm übergeben wurde, eine Verletzung mittelbar veranlaßt haben, um es verzehren zu dürfen, gegen alle Priester ununterschiedlich sich wende, oder die vertrauenswürdigen, wie er selbst doch einer sei, nicht davon betroffen würden. R. Josua antwortete, für ihn und seinesgleichen gelte das Mißtrauen nicht. R. Gamliel hingegen, an den sich der Fragende wandte, entschied entgegengesetzt, und als ihm R. Zadok erwiderte, R. Josua habe sich dahin ausgesprochen, daß wohl ein Unterschied müsse gemacht werden, da fuhr der Patriarch auf und hieß den R. Zadok die Zeit des Lehrvertrags abwarten, zu dem auch die „Schildträger", die Spitzen der Gelehrtenwelt, kommen, dann werde er Näheres hören. Als die Gelehrten beisammen waren, richtete R. Zadok an diese seine Frage, die R. Josua dahin beantwortete, daß man keinen Unterschied mache. „Man hat mir aber doch gesagt, daß du auf eine Anfrage hin anders geurteilt hättest", rief ihm R. Gamliel zu, „steh auf und verantworte dich"! „Ich kann es nicht leugnen", sagte R. Josua; und R. Gamliel begann seinen Vortrag, den R. Josua stehend anhören mußte; der Patriarch aber fand für seinen Vortrag kein Ende, so daß die Zuhörerschaft unwillig wurde und dem Sprecher R. Chuzpith zurief aufzuhören, was er auch tat, womit R. Gamliel das Wort abgeschnitten war. (Bechorot 36a.)

Der dritte Fall liegt ähnlich wie der zweite. Ein Schüler fragte R. Josua, ob das Abendgebet ein Pflichtgebet oder ein freiwilliges sei, er antwortet ihm, es sei ein freiwilliges. Dann wendet sich der Schüler an R. Gamliel, der ihn bescheidet, daß es ein Pflichtgebet sei. Auf die Bemerkung des Schülers daß R. Josua ihn entgegengesetzt beschieden habe, heißt der Patriarch auch ihn auf die Lehrversammlung warten, wo die Sache zur Besprechung kommen werde. Gelehrte und Schüler sind zusammen. Der Schüler legte seine Frage vor, und R. Gamliel antwortet, das Abendgebet sei ein Pflichtgebet. „Hat jemand gegen diesen Bescheid etwas einzuwenden?" fügt er

hinzu, „Nein!“ antwortete R. Josua. „Aber man hat mir doch gesagt, daß du entschieden hättest, es sei ein freiwilliges Gebet, so steh auf, man wird es dir beweisen!“ R. Josua gestand ein und nun mußte er stehend den Vortrag anhören, bis das Volk unwillig wurde und dem Sprecher gebot aufzuhören. Damit war es aber nicht getan. „Wie lange soll der Patriarch den R. Josua noch kränken? Vergangenes Jahr kränkte er ihn am Roschhaschanah, dann war es der Fall des R. Zadok und heute quält er ihn wiederum, laßt uns den R. Gamliel seiner Naßiwürde entsetzen!“ Und so geschah es auch.

Das scharfe Auftreten des Patriarchen in der Angelegenheit der Neumondfestsetzung kann uns nicht befremden. Diese war das eigentliche Dominium des Patriarchen und seines Gerichtshofes und an diesem durfte auch nicht durch eine Zweifelsäußerung gerüttelt werden, denn selbst ein nachgewiesener Irrtum oder eine Absichtlichkeit konnte an der Bestimmung nichts ändern (אתם אפי׳ שוגגין וכו׳). Und dies war eine Notwendigkeit, denn die Kalenderbestimmung war eine gar difficile Sache. Wie schon Kuthäer und Sadduzäer Verwirrung in sie zu gunsten ihrer Schriftdeutung zu bringen suchten, ist bekannt. Darum mußte jeder Äußerung, die der Autorität des Patriarchats in dieser Angelegenheit in den Augen der Menge Abbruch tun konnte, mit Energie entgegengetreten werden. Ob es dem R. Josua gegenüber gerade so geschehen mußte, wie es R. Gamliel getan, ob er sich nicht auch hier in den Mitteln vergriffen, wie es zweifellos in den beiden anderen Fällen geschehen war, das braucht hier nicht erörtert zu werden. Aber eines ist zu bedenken: die Anzweifelung der Glaubwürdigkeit der Zeugen ging doch garnicht von R. Josua, sondern von dem alten R. Dosa aus, dem R. Josua alsdann zustimmte. Warum wendet sich dann der Zorn des Patriarchen nur gegen diesen? Man könnte allerdings erwidern, daß R. Dosa hochbetagt war, dem auch der Patriarch einen Verweis zu geben sich nicht erlaubte und daß gerade die Autorität des vielgeltenden und als Sprecher der Gesamtheit oft auftretenden R. Josua den Patriarchen veranlaßte, einen Einfluss auf das Volk in dieser Frage zu verhüten.

Entschieden anders liegt der Fall bei den zwei anderen Vorgängen, von denen uns erzählt wird. Hier ist anscheinend das Verfahren R. Gamliels nicht zu begreifen. Was ist denn hier geschehen? In zwei Fragen hat R. Josua anders entschieden, als es der Patriarch nach ihm getan. Einmal handelt es sich um zwei Fragen, zu denen der Patriarch gerade so steht, wie jeder der anderen Rabbinen, in denen jeder seine eigene Meinung behaupten kann, ehe die Halacha für die Praxis festgesetzt ist. Daß es sich hier noch nicht um festgelegte Gesetzesbestimmungen gehandelt hat, geht am deutlichsten daraus hervor, daß für die zweite Frage nach der Verpflichtung zum Abendgebet halachisch die Meinnng R. Josuas festgelegt worden ist. Was hat also R. Josua verbrochen? Betrachten wir aber die Fälle noch weiter: in beiden Fällen wenden sich die Fragesteller an R. Josua, der ihnen die Frage nach der erleichternden Seite, dann an R. Gamliel, dessen Ausspruch erschwerend entscheidet, und auf die Bemerkungen der Fragesteller hin, daß R. Josua sie anders beschieden habe, heißt er sie warten, bis die Gelehrten und die Zuhörer beisammen seien, um vor der Oeffentlichkeit diesen zu tadeln. Und wie ergeben ist das Verhalten R. Josuas Dem Patriarchen gegenüber bleibt er nicht bei seiner Meinung, sondern konstatiert, daß keiner dem Patriarchen widerspreche. Und wenn noch R. Gamliel zuerst entschieden hätte und dann R. Josua entgegengesetzt entschieden, dann ließe sich vielleicht, aber auch nur vielleicht, ein gesetzlicher Grund für die Mißbilligung des Patriarchen finden, aber hier liegt die Sache doch ganz anders.

Wie war das persönliche Verhältnis dieser Männer zu einander? Daß es ein sehr gutes und freundschaftliches gewesen ist, bezeugen alle auf sie bezüglichen Stellen im Talmud und Midrasch; die Trübung trat erst mit dem Vorgehen des Naßi gegen den Ab bethdin in der Angelegenheit der Monatsbestimmung ein, so daß die Spannung ein Jahr lang bis zur Absetzung des R. Gamliels anhielt[1]).

[1]) Daß die Vorgänge, die den Unwillen der Volksmenge hervor-

Wenn R. Akiba erzählt, daß er auf dem Viehmarkt zu Emaus, wohin R. Gamliel in Begleitung des R. Josuas gekommen war, um Einkäufe für die Hochzeit seines Sohnes zu machen, an diese einige halachische Fragen stellte (Mischna Kerithot III, 7. S. auch Sifra zu Lev. IV, 2), so läßt dies auf eine intime Freundschaft zwischen diesen beiden Männern schließen, und es wird wohl kein Irrtum sein, wenn man diesen Vorgang sich in die Zeit vor der Erhebung R. Gamliels zum Naßi denkt, also an die Zeit, da diese beiden Männer noch in den ersten Jahren des Mannesalters standen. Die Tatsache, daß R. Gamliel die Einkäufe selbst besorgt, daß R. Akiba sie ohne weiteres auf dem öffentlichen Platze anspricht, dann das geradezu kameradschaftliche Verhalten der beiden Männer, die kurz und bündig unisono erklären לא שמענו, alles dies läßt es ausgeschlossen erscheinen, daß wir es hier mit dem „Fürsten" R. Gamliel zu tun haben. Und dieses freundschaftliche Verhältnis litt natürlich nicht darunter, daß wir diesen Männern oft in wissenschaftlichem Streite miteinander begegnen, wie z. B. Berachoth IV. 3., Erubin IV, 1. Kethuboth I, 7.—9., Sebachim IX, 1 u. a. m. Und hier treten Gegensätze auf, die für das praktisch religiöse Leben ernste Konsequenzen nach sich ziehen können, je nachdem wie man sich für die eine oder andere Ansicht entscheidet. Aber Meinungsverschiedenheiten, auch die weitest auseinandergehenden, verursachten keine persönlichen Abneigungen, viel weniger persönliche Gehässigkeiten, jeder achtete die Ansicht des anderen, war ja die Verschiedenheit in der Ansicht kein Verlassen des gemeinsamen Bodens. jeder war von dem anderen überzeugt. daß er nur das Wahre wollte. Wenn wir dies festhalten, so müssen wir uns umsomehr über das Verhalten R. Gamliels dem R. Josua gegenüber wundern, als er erfahren, dass dieser anderer Meinung in zwei Dingen als er selbst gewesen sei. Doch darüber später.

Wir finden dann auch die zu älteren Männern herange-

riefen, innerhalb eines Jahres sich abgespielt haben, geht aus dem Worte אטחתך hervor, das das aufgebrachte Volk mit Rücksicht auf den Konflikt bei der Monatsfestsetzung gebraucht.

reiften in freundschaftlichem Verkehr. Nun ist es der Fürst R. Gamliel, der mit seinen Freunden, unter denen auch R. Josua, eine gemeinschaftliche Reise nach Rom unternimmt. Es war im Jahre 95, da von Domitian Juden und Judentum bedrohende Edicte herausgegeben waren. Es liegt demnach gar kein Grund vor anzunehmen, daß der Naßi zu seinen Ab bethdin in keinem freundschaftlichen Verhältnis gestanden hätte; ja wir sind berechtigt, anzunehmen, daß auch in den peinlichsten Situationen R. Gamliel nie das Gefühl der Hochschätzung für den Ab bethdin verloren hat. Wie er den R. Josua, nachdem er sich selbst überwindend dem Gebot des Naßi Folge geleistet hatte, stürmisch an sein Herz drückt und ihn seinen Schüler aber zugleich auch seinen Lehrer nennt, das bezeugt, daß in ihm die Hochachtung u. Neigung für den Gegner nie erloschen war. Irgend ein persönlicher Grund oder gar eine niedrige Gesinnung, wie eben Neid auf die Popularität des R. Josua, oder seine Autorität bei dem Volke, oder seine Beziehungen zu den höfischen Kreisen kann es nicht gewesen sein, was R. Gamliel zu seinem schroffen Vorgehen gegen R. Josua veranlaßt hat. Dagegen spricht sein goldreiner Charakter. Wie groß erscheint uns R. Gamliel, wenn er nach seiner Absetzung sich zu den Füßen seines Nachfolgers setzt, um seinen Vorträgen zu lauschen. Dort auf dem Sitz, den er als Naßi eingenommen, sitzt ein anderer, dem man seine Würde übertragen, und er will ohne Haß und Neid nicht mehr sein als jeder andere Wer unter Tausenden wäre fähig das zu tun, was R Gamliel getan hat! Er hielt sich nicht grollend abseits „keinen Tag fehlte er im Lehrhaus". Jeder Zoll ein Fürst! Fügen wir aber auch gleich hinzu, dass R. Josua ihm ebenbürtig war. Er war es, der die Wiedereinsetzung R. Gamliels betrieb und die Aufgabe übernahm R. Eleasar zur Verzichtleistung auf seine Würde — die ihm schließlich zum Teil überlassen wurde — zu überreden. Er dachte nicht an die Behandlung, die der Naßi ihm einst hatte zu Teil werden lassen.

Was bewog nun R. Gamliel zu seinem schroffen Vorgehen gegen R. Josua? Grätz führt diese rücksichtslose Strenge auf seine Bemühungen zurück, die Streitigkeiten zwischen den Schamma-

itischen und Hillelitischen Schulen auszugleichen, die zur großen Gefahr für die Einheit des Judentums und der Judenheit sich ausgewachsen hatten. Abgesehen davon, daß man mit Strenge nicht ausgleicht und damit nicht Meinungen und Ansichten unterdrückt, um mit Schammais Methode der Strenge Hillelitische Milde, so ungefähr meint Gr., zu erzwingen, so ist es ganz unerfindlich, warum der Partiarch gerade den Hilleliten Josua seine Strenge hat fühlen lassen, gegen den gewiß kein strenges Vorgehen notwendig war, wie aus der Tatsache hervorgeht, daß er einmal ganz aus freien Stücken an den Gräbern von Schülern Schammais Abbitte getan, weil er über eine Anordnung, die sie getroffen, sich mißbilligend geäußert (בושני מדבריכם ב"ש) und die er bereute, nach dem man ihn über seinen Irrtum aufgeklärt hatte (נענתי לכם עצמות ב"ש). Chag. 22b. Mögen im Anfange, nachdem die Meister gestorben waren, die Meinungskämpfe heftig gewesen sein und zu Tätlichkeiten geführt haben, wie aus jer. Sabbat 3c. hervorzugehen scheint, so war doch zur Zeit der Präsidialgewalt R. Gamliels das Stadium der Erregtheit überwunden. Beide Schulen standen sich verständnis- und vertrauensvoll gegenüber, die Gegensätze der Meinungen ließen keine persönlichen Gegensätze aufkommen, man ehrte die Meinung des anderen, keine Partei wollte der anderen ihre Meinung aufdrängen, und die eine durfte von der anderen erwarten, daß sie von jener werde zurückgehalten werden etwas zu tun, was sie selbst als unstatthaft ansehen würde, wenn selbst die warnenden es als statthaft ansähen. (Jebamoth 14b) Hören wir aber noch, wie die Lehrer des Talmud über das persönliche Verhältnis der beiden gegnerischen Parteien sich äußern: „In Liebe und Freundschaft verkehrten sie miteinander, um den Vers zur Wahrheit zu machen: „liebet Wahrheit und Frieden“, dann kann man wirklich nicht auf den Gedanken kommen, R. Gamliel hätte mit rücksichtsloser Schärfe die Autorität des Patriarchen aufrechthalten müssen, damit durch die Zwietracht der Schammaitischen und der Hillelitischen Schulen das Judentum und die Einheit der Juden nicht gefährdet werde. Hier lag weder für das Judentum noch für die

Judenheit eine Gefahr vor. Die lag auf einer ganz anderen Seite[1]).

Es war die Minim-Gefahr, welche das Judentum bedrohte und die abzuwenden R. Gamliel den größten Teil seiner Tätigkeit widmete.

Nur wenig Anhänger fand im Anfang die neue Lehre, es waren nur 120 (Apostelgesch. 1, 15.), aber sie fand bald größeren Zulauf, als die Apostel, zuerst Petrus, mit der Propaganda begannen. Sie war umsomehr den Juden leicht gemacht, als im Anfang nichts im Gesetz geändert wurde (Math. 5, 17.), das Hauptmerkmal für die neue Lehre war nur der Glaube an die Messianität Jesu. Alles andere blieb bestehen: Beschneidung, Speiseverbote, Keuschheitsgesetze usw. Ja selbst die Heiden, die in die Gemeinde wollten aufgenommen werden, mußten sich vorher der Beschneidung unterwerfen und ein Bekenntnis auf die mosaische Lehre ablegen. Aber dem Judenchristentum folgte bald das durch Paulus propagierte Heiden-

[1]) Der Versuch Grätz' (Gesch. d. Jud. III Ende u. IV Anfang) die Schulen Hillels und Schammais zu politischen Parteien, Kriegs u. Friedenspartei, zu machen und aus einer Stelle in Talm. jer. eine Verschwörung der Schammaiten gegen den Patriarchen heraus zu konstruieren, ist von S. R. Hirsch überzeugend widerlegt. (Jeschurun II. S. 47 ff.) Wie Weiß gar auf den kühnen Gedanken kommt, man habe sich mit der Zeit gegen den Verdacht verteidigt Schammaite, zu sein, ist ganz unbegreiflich. Man lese nur die Stelle in Jebamoth 16a nach, auf die sich Weiß bezieht, und man wird von der Unzulässigkeit, sich auf sie zu berufen, überzeugt sein. Man fragt bei R. Dose ben Harkinas an, ob es wahr sei, daß er im Schammaitischen Sinne in der Frage von צרת הבת entschieden habe, was er verneint, da er doch nicht der Schule Schammais sondern der Hillels angehöre, man müsse es wohl im Namen seines Bruders gehört haben, der der Schule Schammais angehöre. Wie man daraus herauslesen kann, daß man sich dagegen verwahrte, Schammaite zu sein, ist unbegreiflich. (S. Weiß Einleitung zu Mechiltha S. VIII). Übrigens war keiner auf eine Schulmeinung eingeschworen, bester Beweis R. Gamliel selbst, der in manchen Fragen sich auch der Schule Schammais anschloß (Beza 21 b). Man wird doch dies nicht als „Vermittelungsversuch" bezeichnen wollen, daß er eben einmal links und einmal rechts schrieb. — S. auch Jebamoth 15 b, wo wir lesen, daß R. Eleasar b. Zadok, obwohl Schammaite sich in allen Dingen nach der Schule Hillels gerichtet habe.

christentum, die Verpflichtung zur Beschneidung fiel fort, wie auch die anfänglich den Heiden aufgelegten Speisegebote, nichts vom Erstickten oder vom Blute zu essen, bis dann vollständig der Glaube an die Stelle des Tuns trat. Auch die Judenchristen sahen mit der Zeit von der Verpflichtung der Beschneidung für die Heiden, die ihnen beitraten, ab, während sie selbst noch in manchen Dingen zum mosaischen Gesetz sich bekannten. Aber gerade diese Judenchristen mit ihrer äußerlichen Übung des Gesetzes bildeten eine Gefahr für das Judentum, nicht die Heidenchristen; daß Heiden zum Christentum bekehrt wurden sah man eher als etwas Willkommenes an, war es ja der Beginn des Sturzes der Abgötterei und eine Mehrung der Gotteserkenntnis. Darum gilt der Kampf auch nie dem Christentum, das die Heiden Gott zuführte, sondern nur dem Judenchristentum, dessen Bekenner man als Minim bezeichnete, und deren Einfluß zu hemmen, setzte R. Gamliel sich als sein Lebensziel vor und um dies wirksam durchführen zu können, mußte er vor allem mit aller Macht die Autorität des Patriarchats und die Synhedrialbeschlüsse aufrecht erhalten.

Von der Bedeutung der Monatsbestimmung haben wir schon gesprochen und der Machtspruch des Naßi gegen den Abbethdin ist erklärlich, wenn er der Mitwelt auch als zu scharf erschien; R. Gamliel mag ihn selbst wohl bereut haben, wie aus seiner die Größe R. Josua preisenden starken Gefühlsäußerung zu erkennen ist. Anders liegen die beiden anderen Fälle. Anscheinend sind sie nicht so inhaltsschwer, daß sie den Naßi in hohem Grade hätten erregen können. Angenommen, es stände ihm als Naßi ein Vorrecht zu, für seine Entscheidung die allgemeine Geltung zu beanspruchen, so haben wir hier aber noch gar nicht erfahren, daß er in betreff dieser zwei Fragen schon eine Entscheidung ausgesprochen hatte. In Wirklichkeit hat ja, wie wir oben schon bemerkt, die Halacha sich in dem ersten Falle für R. Gamliel, im zweiten für R. Josua entschieden.

Es scheint aber, daß hier ganz andere Faktoren mitsprechen. Die beiden letztgenannten Fälle haben eine merk-

würdige auffallende Ähnlichkelt aufzuweisen. Zwei Fragende wenden sich an R. Josua um eine Auskunft in religiösen Fragen. Sie scheinen sich mit der Antwort nicht zufrieden zu geben, obwohl sie erleichternd entscheidet, und sie wenden sich jetzt an R. Gamliel. Was wollen Sie nun? Wolltcn sie lieber eine Erschwerung? Die hätten sie sich ja aus eigenem Willen auferlegen können. Hier liegt der Punkt, in welchen die Lösung für die Erregung des Naßi zu finden ist. Doch wir müssen erst eine Vorfrage zu lösen versuchen. Wer war der R. Zadok, welcher die Anfrage gestellt, ob in Bezug der Körperfehler, die an den den Kohanim zur Hut übergebenem Erstgeburten der Tiere entstanden sind, alle Kohanim unter dem Verdachte, sie hätten sie ihnen, wenn auch nur mittelbar zugefügt, stünden, oder ob zwischen Chaberim und Nichtchaberim zu unterscheiden sei.

Daß dieser R. Zadok nicht der berühmte Tannaite, von dem uns oft Aussprüche mitgeteilt werden, sein kann, liegt auf der Hand. R. Zadok, der vierzig Jahre lang um Jerusalems Erhaltung gefastet hat, muß um die Zeit, in welche der Vorgang von dem der Talmud berichtet, fällt ein mehr als neunzigjähriger Mann gewesen sein. Zur Zeit der Zerstörung Jerusalems, da R. Jochanan ben Sakai ihn herbeiholen ließ, um ihn Vespasian vorzustellen, stand er so in hohem Ansehen, daß jener sich vor ihm verneigte (Echa rabba I. 1.), Ist es denkbar, daß der viel jüngere R. Gamliel diesen hochgeachteten und hochgelehrten Greis so behandelt haben soll, wie den anonymen תלמיד אחד, den er anwies, den Zusammentritt der Versammlung und den Eintritt der בעלי תריסין abzuwarten denen doch keiner so wie dieser angehörte, um seine Verhandlung mit R. Josua mitanzuhören? Ja, es ist kaum denkbar, daß dieser Gelehrte an den jüngeren R. Josua die Frage stellte, der sich, wenn er eine Erschwerung hören wollte, sie sich selbst hätte auferlegen können. Zudem war er Hausfreund bei R. Gamliel (Beza 22 b, bezeugt durch seinen Sohn Eleasar), also hätte er sich doch an diesen zuerst wenden können. Der R. Zadok, von dem Talm. Bechoroth erzählt, darf nicht mit dessen be-

rühmten Namensvetter verwechselt werden. Daß der alte R. Zadok ein Kohen war (Berachoth 6 b מדלגין היינו על גבי ארונות) hat Anlaß zu der Verwechslung gegeben.

War nun dieser R. Zadok einer von den vielen und nicht der hochberühmte Träger dieses Namens, so mag in seinem Verhalten selbst die Ursache für das Vorgehen R. Gamliels liegen. Dieser war durch die Tatsache, daß viele Jünger, die äußerlich als Anhänger des alten Judentums sich gebärdeten, während sie innerlich der neuen Lehre anhingen und die Messianität Jesu bekannten, gegen alle, die sich zu seinen Vorträgen zu drängen versuchten, mißtrauisch geworden. כל מי שאין תוכו כברו אל יכנס לב"ה „Dessen Inneres nicht dem Äußeren gleicht, der trete nicht in das Lehrhaus ein," war sein Maxime, nach der er auch handelte; der Jünger des Lehrhauses müsse sein, wie die heilige Lade, außen und innen reines Gold, nur dann dürfe sie die Bundestafeln bergen (Joma 72 b.). Daher kam es denn, daß die Anzahl seiner Hörer nur eine beschränkte war, denn vielen, welche die Zulassung verlangten, wurde sie nicht gewährt. Wohl mochte es ihm daher nicht gefallen und sein Mißtrauen bestärkt haben, daß dieser R. Zadok und der „Schüler", von dem wir noch zu sprechen haben, sich nicht mit der Anfrage bei einem Gelehrten begnügten, sondern weitere Auskunft zu holen suchten, um gleichsam eine erschwerende Antwort zu erhalten, die sie schließlich, wenn sie so skrupulös gewissenhaft gewesen wären, sich selbst hätten geben können[1]). R. Gamliel mag in diesem Benehmen etwas heuchlerisches, eine aufdringlich an den Tag tretende religiöse Gewissenhaftigkeit gesehen haben, die nur die innere Unwahrhaftigkeit verhüllte. Darum mag er es wohl gemißbilligt haben, daß man in einer Zeit, in welcher der neuen Religion gegenüber eine

[1]) Diese Schüler, die hier und dort fragten, mag R. Gamliel wohl zu den Jüngern gezählt haben, die eben nichts anderes wollten, als Einwände erheben. Von solchen wollte er nicht gefragt sein und darum forderte er bei seinem Eintritt ins Lehrhaus nicht zu einer Fragestellung auf, wenn er solche als anwesend vermutete. Sifre Debarim Nr. 17.

Einheit der Meinung und Gesinnung so sehr not tat, in zweifelhaften Fällen erleichternd entscheide, ohne sich vorher mit den tonangebenden Männern ins Benehmen zu setzen und einen einheitlichen Beschluß erzielt zu haben. Wo schon so vieles eingerissen wurde, durften nach seiner Ansicht keine zwiespältigen Entscheidungen fallen; die eigene theoretische Meinung und Ansicht sollte dadurch nicht eingeschränkt werden.

Möglicherweise dürfte in dem Vorgehen R. Gamliels in dieser Angelegenheit auch sein Bestreben minäische Glaubensanschauungen zu bekämpfen und ihnen den Einlaß in das jüdische Lager zu wehren, zu erkennen sein. Das Gesetz von der Pflicht, das Erstgeborene der Tiere dem Priester zu geben, bezw. das Verbot, es auch nach der Zerstörung des Tempels zu genießen, ist noch ein in unsere Zeit hineingeretteter Rest des alten Opfergesetzes. Jedes Erstgeborene, das wir dem Priester geben, dessen Genuß versagt ist, erinnert uns an die alten Opfer, und mit der Erfüllung dieses Gesetzes bekunden wir, daß mit dem Untergang des Tempels nicht das Opfer für alle Zeiten verloren sei, daß vielmehr mit dem Wiederaufbau des Tempels, den wir erhoffen, die Opfer wieder zur Geltung kommen werden. Das ist aber ein Hauptpunkt, in dem sich das Christentum vom Judentum scheidet. Wer an die Messianität Jesu glaubt — und das taten auch die gesetzübenden Judenchristen — der kann nicht an den Wiederaufbau des Tempels und die Wiedereinführung der Opfer glauben. Darum durfte an den Bestimmungen über dies Gesetz nicht das Geringste geändert werden und die Erlaubnis es bei eintretendem Körpergebrechen, das es zum Opfer untauglich macht, nicht weiter gegangen werden, als es notwendig geboten ist. R. Gamliel mag es für eine Schmälerung des Ansehens dieses Gesetzes und mithin aller Opfer angesehen haben, wenn man in dem Mißtrauen, es könne, um den Profangebrauch für den Priester zu ermöglichen, eine Verletzung seinerseits veranlaßt worden sein, Unterschiede in der Person machen wollte. So sind auch für das Vorgehen

R. Gamliels in diesem Falle dieselben Gründe maßgebend wie in der Gebetfrage und es wäre uns damit die Einheitlichkeit in dem Verfahren des Naßi gegeben. Darum griff R. Gamliel scharf ein; das Interesse für das Allgemeine, nicht für seine Person, ließ ihn die Rücksicht auf R. Josua, den er durch seine lange Auseinandersetzung, jedenfalls zur Begründung seiner eigenen Ansicht, ihm stehend zuzuhören, zwang, vollständig fallen. Ob dieses Verfahren, das R. Josua schmerzen mußte (צערי' heißt es), nicht beleidigen — denn beleidigt hat ihn R. Gamliel keineswegs — ist wieder eine andere Frage.

Erklärlicher ist das Benehmen R. Gamliels in der Gebetfrage. Wir sehen ihn besonders um die Wiederherstellung der Gebetordnung bemüht. Die Gebetformeln waren zum Teil alt, manche reichen aller Wahrscheinlichkeit noch in die Zeit des ersten Tempels hinauf; im babylonischen Exil mögen einige zeitgemäße, wie z. B. die Bitte um die Wiederherstellung der Opfer, den Wiederaufbau Jerusalems usw. dazugekommen sein. Die Synagoge magna hat dann nach der Rückkehr aus Babylon die Gebetordnung endgültig festgestellt, aber, wahrscheinlich durch die Wiedereinführung des Opferdienstes, ist sie mit der Zeit beim größten Teile des Volkes in Vergessenheit geraten. Nur wenige Familien mögen es gewesen sein, in denen sie gewahrt geblieben, und einer dieser mag auch Simeon Hapakkuli (Berachoth 28 b) angehört haben, der den Auftrag von R. Gamliel erhielt, sie, d. h. das Achtzehngebet, nach seinen Traditionen festzustellen, was er auch tat und sie dem Naßi zur Bestätigung vorlegte. Da ist dann dieses Achtzehngebet mit einigen Zusätzen, zu denen auch einer auf Veranlassung des Naßi eingeschobener gehört. zur Norm für ganz Israel geworden. Was mag wohl nun vorwiegend den Naßi zu seinem eifrigen Eintreten für die Wiederherstellung des Achtzehngebetes bewogen haben? Wir haben einen Fingerzeig dafür in der auf seine Veranlassung durch Samuel Hakatan verfaßten (das.) Birkath haminim[1])

[1]) Es ist keine Frage, daß die Lesart ב' הצדוקים in babli Bera-

Während diese sich gegen das fluchwürdige Verhalten der aus dem Lager der Judenchristen in das der paulinischen Christen Übergegangenen, die durch Verleumdung ihrer ehemaligen Glaubensgenossen viel Unheil und Elend über sie

---

choth 38 b unrichtig ist, irgend ein Copist mag sie veranlaßt haben. Für die Lesart des Jeruschalmi Ber. 8 a und die des Bamidbar r. 18, 21 המינין spricht der ganze Inhalt der Formel. Die Ausdrücke צדוקי und מין werden im Babli oft verwechselt, wofür die Religionsgespräche Sanh. 38 a ff. ein klassischer Beweis sind Daß die ursprüngliche Fassung nicht ולמלשינים, sondern ולמינים war, darüber s. Landshut הגיון לב z. St., Baer עבודת ישראל z. St. u. Elbogen, der jüd. Gottesdienst S. 39ff. Vgl. auch Hoennicke, das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, S. 277. Elbogens Ausführungen, daß R. Gamliel mit der Einführung der Gebetordnung und der Einreihung der ברכת המינים in dieselbe eine Ausscheidung jener Judenchristen, die noch immer an dem Synagogendienst teilnahmen, ja sogar als Vorbeter fungierten, habe bezwecken wollen, da diese weder in das Amen auf die Gebete um die Wiedereinführung der Opfer noch um die Ächtung der Minim einstimmen konnten, verdient Beachtung. — Es sei hier noch bemerkt, daß trotz des Auflösungsprozeßes in der judenchristlichen Partei, noch über die Zeit R. Gamliels hinaus viele Judenchristen, d. h. solche, die die Ausübung des sog. Ceremonialgesetzes betätigten, beim Gottesdienst der Synagoge sich beteiigten. Dies geht aus einem Ausspruch des R. Abahu hervor, daß man in Palästina die ursprüngliche Verordnung nach dem monotheistischen Bekenntnis des שמע das בש״כ״מ leise zu sagen aufgehoben und es laut zu sprechen angeordnet habe מפני תרעומת המינים, in Babylonien es aber bei der alten Verordnung geblieben sei, weil dort keine Minim sich vorfinden. In Palästina, wo die Propaganda für das Christentum viele Anhänger geworben hatte, sollten das monotheistische Bekenntnis alle laut ablegen, durch einen leisen Zusatz konnte der Judenchrist seinem Gewissen neben dem „Einen“ noch einem anderen Wesen Raum zu geben, genüge tun, darum sollte bei diesem im Chorus gesprochenen Sch'ma dieser eingeschobene Satz laut gesprochen werden, es konnte da keinen der Verdacht, Minäer zu sein, treffen. In Babylon, wohin die Tätigkeit bis „jetzt“ (עד השתא) nicht gedrungen war, fiel diese Befürchtung fort, und es konnte bei der alten Verordnung bleiben. (Pesachim 56 a) Die Anwesenheit von Judenchristen in Palästina, während sie in Babylonien unbekannt waren, mag vielleicht der Grund sein, daß noch in der Amoräischen Zeit manche Rabbiner es nicht gern sahen, wenn Lehrer oder Schüler von Babylonien nach Palästina gingen. (Kethuboth 110 b). Vgl. dazu Hoennicke, a. a. O. S. 82, der die Tätigkeit der Apostel in Babylon leugnet.

heraufbeschworen, sich wendete, sollte das Gebet im Ganzen mit dazu beitragen, den schädlichen Einfluß der äußerlich Juden Gebliebenen aber innerlich dem christlichen Dogma Anhängenden zu paralysieren.

Im Achtzehngebet war im Gegensatz zu der Denkweise der Judenchristen die jüdische Denkweise zum klaren Ausdruck gebracht. Man betete um die Wiederherstellung des zerstörten Tempels und des Opferdienstes, um die Ankunft des Messias. Also mit der Zerstörung des Tempels hat die Existenz des sinaitischen Gesetzes nicht aufgehört, die Opfer haben in dem Tod Jesu nicht ihr Ende gefunden, der Messias war noch nicht gekommen. Und jenen Judenchristen gegenüber, die ihren vollständigen Abfall mit dem Delatorentum gegen ihre einstigen Glaubensgenossen krönten, sollte der Hilferuf zu Gott sie unschädlich zu machen, jede nähere Berührung mit ihnen verhüten. Sollte so das Gebet mit das Mittel werden, den jüdischen Sinn zu stärken, die Glaubensfestigkeit zu kräftigen, zu verhüten, daß der reine monotheistische Glaube der Juden keinen Schaden nehme, so durfte nicht ein Gebet als minderwertiger als das andere gelten; den Schein einer solchen Minderwertigkeit hätte aber die Ausscheidung eines Gebetes aus dem Kreise der Pflichtgebete bei der großen Menge erweckt. R. Gamliel verlieh den Gebetzeiten eine besondere Ehrwürdigkeit, indem er sie an die der Patriarchen anlehnte; jeder von ihnen hatte eine dieser Zeiten als Gebetszeit geweiht, und darum durfte das Gebet Jakobs nicht weniger als das Abrahams gewertet und jede derselben mußte für die Belehrung, die das Gebet bot, ausgenutzt werden. R. Josua's leichtere Auffassung von der Bedeutung des Abendgebets schien dem Patriarchen, wenn seine Ansicht in das Volk drang, besonders bedenklich. R. Josua war der Mann des Volks, konnte er ja mit einem Witz eine Volksbewegung in ihrem Entstehen ersticken, wie mag die Menge ihm gelauscht haben, wenn er das Volk in seiner launigen Weise belehrte, er mußte, so glaubte wohl R. Gamliel, öffentlich als dem Naßi unterstehend

kenntlich gemacht waren, um seinen Einfluß abzuschwächen. Aber das Gegenteil erfolgte, und der abgesetzte Naßi sah sein Unrecht ein und war bereit, seinen Fehler zu bereuen. Allein nur sein Eifer für die Wahrheit, seine Sorge um das bedrohte Judentum, um die Existenz der Thora hatte ihn hingerissen und die Grenze der Maßhaltung überschreiten lassen, nicht Eitelkeit oder Selbstüberhebung waren die Triebfedern für sein Handeln, das hat sein späteres Verhalten genügend erwiesen. Und was R. Gamliel nach dem Banne, den er gezwungen war über seinen eigenen Schwager zu verhängen, beteuern konnte: „Herr der Welt! Dir ist es offenbar und kund, daß ich es nicht um meiner, nicht um der Ehre meines Vaterhauses willen, sondern nur um deiner Ehre willen getan habe, damit in Israel nicht die Trennung überhand nehme!" das hätte er auch mit reinem Gewissen von seinem Verhalten gegen R. Josua ausrufen können.



Schiller als Bibelklärer.

Von Rabbiner Dr. Rosenthal-Cöln.

Die „lange Kette von Begebenheiten von dem gegenwärtigen Augenblicke bis zum Anfange des Menschengeschlechts hinauf, die wie Ursache und Wirkung ineinandergreifen", zu reconstruieren und ihre Glieder innerlich miteinander zu verbinden, erschien Schiller als der Zweck und Inhalt des Studiums der Universalgeschichte. Bei diesem Streben, die Grundzüge der Entwickelung der Menschheitsgeschichte bis in ihre ersten Anfänge zurückzuverfolgen, hat er besonders auch „den großen Gesetzgebern des Altertums, Moses, Lykurg, Solon" sich zugewandt, und den tieferen, inneren Plan ihrer Gesetzgebungen, die naturgemäß ebenso sehr die eine Entwickelungsreihe abschlossen wie eine andere eröffneten, zu ergründen versucht. Auch an der Urgeschichte der Menschheit, wie sie die ersten Blätter der Bibel

aufbewahrt haben, ist er nicht vorbeigegangen und hat an der Universität Jena „nach dem Leidfaden der mosaischen Urkunde“ Vorlesungen gehalten, die sich in seinen prosaischen Schriften unter dem Titel „Etwas über die erste Menschengesellschaft“ zusammengefaßt vorfinden.

In der biblischen Erzählung vom Paradies und Sündenfall, mit der er beginnt, erblickt Schiller ein ganz besonderes und hervorragendes welt- und kulturgeschichtliches Moment angedeutet: den Übergang von dem „als Pflanze und Tier vollendeten“ Menschen zu einem willensbegabten Vernunftwesen, das aus der Vormundschaft des Naturtriebs heraustritt, den bloßen Instinkt überwindet und zur Selbsttätigkeit, zum ersten Anfang seines moralischen Daseins sich emporhebt. „Dieser Abfall des Menschen vom Instinkte, der das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte“. Mit gutem Rechte nennt der Volkslehrer diese Begebenheit den Fall des ersten Menschen, denn, wie Schiller so geistvoll sagt, derselbe wurde aus einem glücklichen Instrument ein unglücklicher Künstler; aber mit gleichem Rechte nennt es der Philosoph einen Riesenschritt der Menschheit, daß dieselbe das Paradies der unverdienten Unschuld und der Unwissenheit verließ, um sich, allerdings im Verlauf von Jahrtausenden, zu einem Paradies der Erkenntnis und der Freiheit emporzuarbeiten. Nun hieß es kämpfen und arbeiten: „Feindschaft setze ich zwischen des Weibes und deiner Gattung“, spricht Gott zur Schlange, „im Schweiße deines Angesichts sollst du Brot essen“, spricht er zum Menschen. Aber dieser Kampf zwischen ihm und den Tieren ließ den Menschen zu seiner Verteidigung Waffen erfinden und zu seiner Sicherheit feste Wohnstätten errichten; andrerseits die harte Bodenarbeit wurde hundertmal vergolten durch geistige Freuden und innere Befriedigung über das vollbrachte Werk — bei Harfen- und Flötenspiel ruht der Müde von der Arbeit aus und schläft unter selbstgebautem Dach einen süßen Schlaf. (Leicht findet der Bibelkundige in dem, der Vertreibung aus

dem Paradies folgenden, 4. Kapitel der Genesis die Stellen, die Schiller hier vorschweben: da ist die Rede vom ersten Zeltbewohner (V. 20), vom ersten Harfen- und Flötenspieler (V. 21), vom ersten, der Gegenstände aus Kupfer und Eisen zu hämmern verstand (V 22).

An die Vertreibung aus dem Paradies reicht die Bibel die Familiengründung des ersten Menschenpaares: Kain und Abel werden geboren. Daran anknüpfend entwickelt Schiller die einzelnen Phasen des „häuslichen Lebens“. Mit dem ersten vom Weib geborenen Kind fängt einerseits der mächtigste Bildungsfaktor des Menschengeschlechts, die Tradition, die Begriffsüberlieferung an, wirksam zu werden, andererseits ergibt sich von selbst eine stetig fortschreitende sittliche Veredelung innerhalb der Familie. Es entsteht die Eltern-, und daraus rückwirkend die eheliche Liebe: Mann und Weib gelangen aus bloß sinnlichem Wohlgefallen aneinander zur gegenseitigen Hochachtung von der Pflegerin und vor dem Ernährer des geliebten Kindes. Es tritt die Geschwisterliebe hinzu; Mann und Frau sehen ihr eigenes Gefühlsleben außer sich, in einem „jugendlicheren Spiegel“ wieder — und so erwacht eine ganz neue Empfindung, die den bis dahin lediglich auf Gegenwart und Vergangenheit gerichteten Sinn auch auf die Zukunft hinlenkt: es erwacht das Gefühl der Hoffnung, und damit eine unendliche Steigerung des Gefühlslebens überhaupt; „jede künftige Freude wurde jetzt mit zahlenloser Wiederholung in der Erwartung vorausempfunden“, sagt Schiller, in meisterhafter Definition des Begriffes Hoffnung. Jetzt war die Gefahr eines Rückfalls des Menschen zum Tiere endgiltig beseitigt.

Doch gerade daran läßt uns der einzige Bericht der Bibel aus dem Leben der beiden Brüder mehr als zweifeln. Kindheit und Jugend Kains und Abels werden übergangen, und sofort der schreckliche Brudermord erzählt; stand der Mörder denn noch über, stand er nicht unter dem Tiere? Da setzt nun die ganze Kunst Schillers, zwischen den Zeilen zu lesen, die Menschenkenntnis des Dramatikers und das soziale Verständnis des Historikers ein. Was die Bibel mit den wenigen

Worten berichtet: „Abel ward ein Hirt und Kain ein Ackersmann“, das wird ihm zum echten Drama, zu einer aus dem Lebensschicksal und den daraus gebildeten Charakteren mit Notwendigkeit sich ergebenden Handlung.

In der Verschiedenheit der Lebensweise erkennt Schiller den unvermeidlichen Anstoß zu schwersten Conflikten. Nachdem er dargetan, auf welchem Wege der erste Mensch zum Bauern und zum Hirten wurde, weist er auf den gewaltigen Unterschied zwischen beiden hin: der Hirte frei, von Jahreszeit und Witterung unabhängig, in fröhlichem Müßiggang gleichförmig genießend; der Bauer dagegen sklavisch an den von ihm bepflanzten Boden gebunden, mühselig arbeitend, das harte Erdreich mit seiner Hand aufreißend, besäend und bewässernd, und dabei um die Frucht seines Fleißes stets bangend, von den wilden Tieren und der Gewalt der Elemente bedroht und gar oft schwer geschädigt! Da mußte sein Gemüt hart und rauh werden, den Hirten mußte er beneiden, wegen seines Glückes ihn hassen, und wegen seines Müßiggangs ihn verachten; und wenn der nun gar einmal, sorglos, wie sein Beruf ihn machte, seine Herde in die Pflanzungen des Ackermanns ihren Weg nehmen ließ — nun, so mußte er ihm gleich einem feindseligen Raubtier erscheinen, von dem er in seinem Haß mit einem mörderischen Schlag der Keule sich befreite. „So traurig endete die erste Kollision der Menschen“; und alles verstehen heißt eben alles verzeihen. —

In der Bibel folgt nun, nach den Geschlechtsregistern, der Sintflutbericht, eingeleitet durch einige merkwürdige Verse (Kap. 6, V. 1—4), die von den „Söhnen Gottes(?)“ und den „Töchtern des Menschen“ erzählen, und den Nefilim (Riesen?)-die aus der Verbindung beider entsprangen; „das sind die Gewaltigen“, erklärt die Bibel, „die in grauer Vorzeit der berühmten Männer waren“. Diese dunkle Bibelstelle hat Schiller zu einer interessanten Deutung angeregt. Er sieht in ihr den Übergang von der durch die ursprüngliche reine Monogamie bedingten Standesgleichheit zu neuen Verhältnissen, hervor gerufen durch illegitime Verbindungen der „Söhne der Mächtigen“

mit den „Töchtern des gemeinen Mannes". Die auf diese Weise erzeugten Bastarde fanden in der eigentlichen Familie keinen Platz, wurden hinausgestoßen, und so zu Abenteurern, Räubern, Bandenführern, gewaltigen Leuten, deren Namen bald anfing für den friedlichen Bauern berühmt und berüchtigt zu werden — und anstatt der einzelnen patriarchalisch geordneten Familien haben wir mit einem Schlage eine auf anderer Basis zusammengefügte Gesellschaftsgruppe vor uns, die trotz der Unordnung und Gewalt, mit der sie begründet ward, den ersten Schritt zu einer Art von Staatswesen darstellt. Schon auf diesem Wege hätte die weitere Entwicklung zur Monarchie vor sich gehen können; allein mit der Naturbegebenheit der Sintflut trat ein Rückschlag ein, der alle zur Verfeinerung des Menschengeschlechts bis jetzt unternommenen Schritte plötzlich hemmte. Das von seinen Bewohnern verlassene, nach der Überschwemmung doppelt fruchtbare Erdreich wurde eine Beute der wilden Tiere: die Jagd wurde das eigentliche Werk der Menschen, ganz besonders der Starken, Mutigen und Heldenhaften; der glückliche Jäger wurde der Wohltäter, und gar bald der sehr einflußreiche Wohltäter der Menschen. Zu diesem Gedanken und seinen Folgerungen wird Schiller durch den seltsamen Bericht über Nimrod angeregt, den die Bibel im Kapitel nach der Sintflut bringt: „Er war ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn, daher man zu sagen pflegt: Ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn wie Nimrod. Der Anfang seiner Königsherrschaft war Babel". Da haben wir also, völlig unvorbereitet, mit einem Male einen König, und damit doch einen gewaltigen Fortschritt und eine Umwälzung der bisherigen Verhältnisse zu ganz neuen Formen und Bildungen. Anschaulich stellt nun Schiller dar, wie gerade bei den Jagden der durch Mut, Tapferkeit und Verstand Ausgezeichnete der natürliche Führer wurde, dem die anderen sich unterwarfen, wieder neue sich zugesellten, ihre Streitigkeiten unterbreiteten, bei der Beuteteilung den größten Anteil überließen; den dann wiederum die Bauern und Hirten mit freiwilligen Geschenken für seine Mühewaltung erst unregelmäßig und dann regelmäßig bedachten, so daß er selbst die ihm besonders

Getreuen durch Geschenke an sich fesseln und zu einer Art Leibwache machen konnte, — bis er dann, im Besitz einer hinreichenden Gewalt, sich aus dem Anführer und Richter zum Herrn und Gebieter über alles machte und als König den Thron bestieg. Der erste König ist als ein Usurpator, nicht durch die Nation gewählt —, sondern die Nation selber mitschaffend und dann durch Gewalt und Glück auf den Thron gesetzt: so wie die Bibel den Jäger Nimrod urplötzlich und ohne Übergang als König vor uns erscheinen läßt.

So haben wir an der Hand Schillers in der biblischen Urkunde die einzelnen Phasen der Menschheitsentwicklung aufgezeigt gefunden. Wir sahen den Menschen selber werden; wir sahen ihn im Rahmen der Familie mit seinen Fähigkeiten und seelischen Eigenschaften sich ausgestalten; wir sahen das häusliche Leben durch die Verschiedenheit der Lebensweise zunächst differenziert, dann durch das Hinzukommen illegitimer Elemente erweitert und durchbrochen; wir sahen dadurch verschiedene Stände sich entwickeln und endlich gerade diese im Laufe der Zeit zu einem Ganzen, zu einem Volk unter einem König sich wieder zusammenfügen. Es ist die Entwicklung vom ersten Anfang bis zu den allen geschichtlichen Zuständen zugrunde liegenden Verhältnissen, es sind die Hauptstationen der Menschheitsgeschichte und die Werdegänge der Zivilisation, die Schiller in der Bibel aufzuzeigen sich bemüht. Denn civis bedeutet „Bürger“: der Mensch als Einzelwesen und als Glied einer Gesamtheit bedeutet Anfang und Ende der bedeutensten Kulturentwicklung. Ανθρωπος ζωον πολιτικον, sagt Aristoteles, „der Mensch ist ein staatenbildendes Geschöpf“; er meint damit daß der Mensch im staatlichen Verbande seinen eigentlichen Charakter und seine wahre Bestimmung findet, auf deren Grund die der Menschheit obliegenden Aufgaben gelöst werden können. Wie die Entwicklung als zu diesem Punkte im Einzelnen vor sich gegangen sein kann, das zeigt uns Schiller und er selber läßt sich von der Bibel führen: unscheinbare Bemerkungen, unwesentliche Einzelheiten, geringfügige Nebenumstände — alles wird bei ihm groß und sachlich, ernst und bedeutsam, wesent-

lich und tiefbegründet, um aus den ersten Blättern des heiligen Buches ein logisch geordnetes, großzügiges System der Menschheitswerdung herauszulesen. —

Diese Ergebnisse der Schiller'schen Bibelforschung wollen nun nicht mit dem Maße der Wissenschaftlichkeit gemessen sein; auch hier kommt in erster Linie der Dichter zum Worte, der mit seiner Phantasie den knappen, kargen Bibel-Bericht wundersam belebt und ausgestaltet. Aber zu diesem kühnen Geistesflug des Dichters mußte eine ungeteilte Hochachtung und Bewunderung der heiligen Schrift hinzukommen, um Schiller die Bibel mit so viel Glück und feinsinnigem Verständnis lesen, und nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde die Entwicklung der ersten Menschengesellschaft so würdig, so verheißungsvoll, so nach einem höheren Plane geordnet sich vollziehen zu lassen.



Psalm 18.

Von Dr. Jakob Sperber, Berlin.

Unser Psalm hat, was seine Einheit und Authentie betrifft, eine verschiedenartige Beurteilung gefunden. Hitzig und Franz Delitzsch halten ihn für davidisch, Olshausen und Hupfeld sehen in dem Verfasser einen Späteren, der das davidische Haus hat verherrlichen wollen; Baethgen nimmt an, daß dem Psalm ein davidisches Siegeslied zugrunde liegt, das zum Gebrauch als Gemeindelied umgearbeitet worden ist; Duhm, der ja fast alle Psalmen in die späte makkabäische Zeit herabsetzt, bezieht auch unsern Psalm auf Alexander Jannaï. Keiner von den genannten Exegeten jedoch hat die Einheit unseres Psalm angegriffen. Graetz jedoch teilt ihn in 2 Teile: 1. V. 2—29 und 2. V. 33—55. Vs. 51 ist liturgisches Anhängsel. Der erste Teil soll (nach V. 28) aus dem Anawim-Kreis stammen, der zweite ist davidisch. — Über Graetz gehen Löhr (Kurzgef. exeget. Handbuch z. A. T., Bd. 4: Die Bücher Samuels) und Spoer (Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft Bd. 27, S. 145 ff.) hinaus. Außer der genannten Teilung scheiden sie noch die VV. 8—16 als nicht zum ursprünglichen Psalm gehörigen Bestandteil aus. Nach ihnen liegt uns hier eine Sammlung von Psalmen vor, wie sie I. Chr. 16 darstellt. Auch dem oberflächlichen Leser fällt es auf, daß die Situation im Verlauf des Psalmes wechselt. Im ersten

Teil wird Gott für die erwiesene Rettung gedankt, im zweiten Teil jedoch tritt uns ein siegreicher Held entgegen. Ob dieses Moment ein zwingender Grund dafür ist, die beiden Teile von einander zu trennen und sie verschiedenen Verfassern zuzuweisen, darüber s. w. u.

Löhr (a. a. O.) bringt folgende Beweise für seine Behauptung daß V. 8—16 ein Einschub ist: 1. Auf den Hilferuf des Dichters (V. 7) folgt die Rettung Gottes (V. 17). V. 8—16 treten störend zwischen die Erhörung der Bitte und die Errettung. V. 8—16 schildert, wie der im Gewitter erscheinende Gott „sie“ (V. 15) d. h. Gottes und Israels Feinde überwältigt. Im zweiten Gedicht (V. 1—7, 17—31) dagegen wird die Errettung des Dichters aus der Hand übermächtiger Feinde behandelt. Diese ist als wohlverdienter Lohn seiner Gesetzestreue aufgefaßt. Spoer dagegen (a. a. O.) nimmt V. 14 als zum ursprünglichen Gedicht gehörig und faßt V. 8—13, 15—16 als einen Mythos über den Kampf Gottes mit seinen Feinden auf, der eine Parallele zum Marduk-Tiâmat-Kampf bilden soll. In dieser Auffassung folgt ihm auch Kittel (Komm. z. St.) 2. Zum inhaltlichen Argument kommt noch ein formales. Die Theophanie besteht aus 7 Strophen von je 3 Stichen, dagegen weisen V. 1—7, 17—31 elf Strophen von je vier Stichen auf. — Mit V. 32 beginnt nach Löhr wiederum ein völlig neues Gedicht. Während im ersten Lied der Dichter bekennt, daß er nur durch die Hilfe Gottes von der ihn überwältigenden Schaar der Feinde errettet worden ist, greift der uns hier entgegentretende Held seine Feinde an, unterwirft sie und wird Beherrscher und Bekehrer (V. 50). Im ersten Lied sind die persönlichen Lebenserfahrungen eines „Gesetzesfrommen“ niedergelegt, das zweite Lied dagegen ist ein Gemeindelied, in welchem die Hoffnung der jüdischen Gemeinde auf die Weltherrschaft zum Ausdruck kommt. Der König und Gesalbte (V. 51) ist der Idealkönig, den man erwartet.

Wir wollen vor allem die Zugehörigkeit von V. 8—16 zu unserm Psalm beweisen. Nach Erhörung des Gebetes steigt Gott von seinem himmlischen Palast (V. 7) zur Hilfe herab. Die Erscheinung Gottes ist in der Bibel mit gewaltigen Naturerscheinungen verbunden, deren Schilderung der Erscheinung Gottes am Sinai nachgebildet sind, vgl. Ri 5, 4 ff.; Jes. 30, 27 ff., 63, 19; Ps. 50, 2 ff. 77, 17 ff. 97, 2 ff. 114. Daß an unserer Stelle die Theophanie breiter ausgeführt ist als sonst, ist darauf zurückzuführen, daß der Dichter von vornherein ein längeres Gedicht anlegen wollte. Ferner wird in V. 15 ausdrücklich auf die in V. 4, 18 genannten Feinde Bezug genommen. Wenn die V. 8—16 für sich alleinstehen, bleibt das Suffix (וַיְפִיצֵם) unverständlich. Unsere Verse enthalten die Schilderung der Rettung, die uns im V. 19 als vollzogene Tatsache entgegentritt. Nimmt man sie aus dem Zusammenhang heraus, so folgt V. 17 unvermittelt auf V. 5. In einem Gedicht, in wel-

chem alles mit einer gewissen Breite geschildert wird, fällt es uns nicht auf, daß dies der Rettung vorangehende Erscheinen Gottes in ausführlicher Schilderung dargestellt wird. Wir sehen also, daß die V. 8 bis 16 den Gedankengang nicht stören, vielmehr eine Lücke ausfüllen, die bei ihrem Fehlen entstehen würde. Das formale Argument spricht auch nicht gegen ihre Echtheit. Löhr verfährt dabei sehr willkürlich. Es ist nicht richtig, daß in unseren Versen durchgängig Strophen von je drei Stichen vorliegen. Um diese herzustellen, muß Löhr V. 10 und 11 a, V. 14 b und 15 zusammenziehen; ferner gesteht er selber zu, daß in V. 13 und 14 a in dem uns vorliegenden Text die Stichen nicht zu erkennen sind. Es sei hier auch vorausgeschickt, daß auch die andere Aufstellung Löhr's nicht stimmt, wonach im ersten Lied (V. 1—7, 17 bis 31) Strophen von je vier und im zweiten Lied (V. 32—51) solche von je zwei Stichen vorliegen. Richtig ist, — so weit man es überhaupt wagen darf, Strophen aufzustellen —, daß in dem uns vorliegenden Text gewöhnlich solche von je zwei Stichen vorhanden sind; eine Ausnahme bilden die V. 3, 7 mit je vier Stichen und V. 8, 9, 11, 16, 31, 44 mit je drei Stichen. Man sieht, daß sich diese Unregelmäßigkeit auf das ganze Lied verteilt.

Kaum verlohnt es sich, Spoer zu widerlegen. Da V. 14 auf V. 7 bezug nimmt und dadurch auf den Zusammenhang von V. 8—16 mit dem Psalm hinweist, wird er von ihm aus seinem Zusammenhang herausgerissen und hinter V. 7 gesetzt. Ein solches Vorgehen bedarf keiner Widerlegung. Ferner will es uns nicht einleuchten, inwiefern in dieser Teophanie eine Berührung mit dem Marduk-Tiâmat-Kampf vorliegt. Wer sich nicht, wie Spoer, damit begnügt, auf zwei allgemeine Phrasen hinzuweisen[1]), sondern die betreffenden im „Schöpfungsepos" mit unserer Teophanie vergleicht, der wird nicht die geringste Spur der Ähnlichkeit finden. Wir glauben also bewiesen zu haben, daß die V. 8—16 ursprünglich zum Lied gehören und von ihm nicht zu trennen sind. Jetzt wollen wir nachweisen, daß das ganze Gedicht eine Einheit bildet.

Wie schon oben angedeutet worden ist, besteht unser Lied aus zwei Teilen: 1. V. 2—29, 2. V. 30—31. Im ersten Teil tritt der Dichter vollkommen passiv auf. Wie schon in der Überschrift angegeben ist, dankt er Gott für die ihm erwiesene Rettung. Da Gott jeden nach seinem Verdienst behandelt (V. 26—27), so ist seine Rettung als Lohn

[1]) Spoer verweist auf folgende Parallelen: „Es schrie auf Tiâmat ungestüm sich aufbäumend, im Tiefsten durch und durch erbebte ihr Gebein" (Taf. IV, Z. 90—91) vgl. mit V. 8 und auf die Bewaffnung, die die gleiche ist.

für seine Frömmigkeit aufzufassen (V. 21 ff.[1]). Im zweiten Teil tritt er uns als Kriegsheld entgegen. Er verfolgt seine Feinde, schlägt sie aufs Haupt, wird ein Haupt von Nationen, sogar fremde Völker unterwerfen sich ihm, da sie seine Macht fürchten. Er ist sich jedoch dessen bewußt, daß die Kraft und Macht, die ihm zum endlichen Sieg verholfen hat, von Gott allein stammt. Dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch dieses Gesicht. Deshalb will er ihn unter den Völkern preisen.

Es ist nun nicht richtig, daß die beiden Teile (V. 2—29, 30 bis 51) ohne jede Beziehung zu einander stehen. Es wird im Gegenteil vom einen auf den andern verwiesen. Auch aus V. 4 und V. 18 ersehen wir, daß der Dichter ein Kämpfer ist, der sich gegen mächtige Feinde zu erwehren hat. Ferner wird die ausführliche Beschreibung der Not und der Hilfe Gottes erst dann verständlich, wenn wir annehmen, daß es sich nicht um die Rettung eines „Gesetzesfrommen“ von seinen persönlichen Feinden handelt, sondern um die Befreiung eines Fürsten von mächtigen äußeren und inneren Feinden. Wir sehen also, daß gerade der 2. Teil uns über die in V. 4 und 18 genannten Feinde aufklärt. Andererseits enthält der zweite Teil soviele Beziehungen auf den ersten, daß er ohne ihn geradezu unverständlich ist. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß durch beide Teile ein Gedanke sich hindurchzieht: die Anerkennung, daß Hilfe und Sieg von Gott stammt und der Dank dafür. Die besondere Betonung des göttlichen Beistandes bei seinen Kämpfen ist nur dann verständlich, wenn sie — wie die Rettung — eine gerechte Vergeltung für die im Leben bewiesene Frömmigkeit ist (V. 21—25). Wir gewinnen jetzt ein klares Bild über die Stellung der VV. 21—28. Im Unglück und Glück hat es der D. an sich erfahren, daß Gott jedem nach seinem Verdienst vergilt; im Unglück, daß ihn Gott errettet hat und im Glück, daß er ihn die Bahn des Sieges betreten ließ. Diese Verse sind also einerseits eine Schlußfolgerung einer Erfahrung, die der D. in schweren Leiden gewonnen hat, andererseits bilden sie eine Einleitung zum Verständnis seines Glücks. Sie bilden das Band, die die zwei Teile des Psalms und die ihnen entsprechenden zwei Perioden im Leben des D. miteinander verbinden. —

Neben diesem innern Zusammenhang gibt es auch Beweise rein formaler Natur. V. 30 ist ohne die vorhergehenden Verse unverständlich, ebenso wäre die Parenthese von V. 31—32 nicht zu erklären, wenn sie nicht als Hinweis auf den ersten Teil aufgefaßt wird. Inhaltlich und sprachlich verweisen V. 34 auf V. 20; V. 31 b, 36, 47, 49 auf

[1]) V. 25 ist nicht als Variante zu V. 21 anzusehen (Löhr), sondern ist einerseits Ergebnis von V. 22—24, andererseits Einleitung zu V. 26 bis 27

die VV. 3, 19; endlich ist V. 49 Gegenstück zu V. 18[1]). Wir glauben also damit die Einheit unseres Psalmes bewiesen zu haben.

Nun zur Frage der Autorschaft. In unserem Psalm tritt uns ein Kriegsheld entgegen, den das Leben von den bittersten Verfolgungen bis zur höchsten Macht der Völkerbezwingung geführt hat. Neben den kriegerischen Tugenden tritt besonders seine tiefe innere Frömmigkeit hervor, die ihm Gott für alles, was er in seinem Leben erfahren hat, danken läßt. Wir haben hier eine Schilderung von Tatsachen, nicht die Darstellung von idealen Vorgängen (gegen Löhr, s. w. u.). Wer den Psalm liest, fühlt einerseits die Not des Bedrängten und begleitet andererseits den Helden auf seinen siegreichen Kämpfen. Alle diese Züge weisen auf einen israelitischen König hin und auf keinen besser als auf David. Dieser Psalm enthält gleichsam seine Lebensgeschichte. Man braucht bloß an die Geschichte der saulischen Verfolgung zu denken, so hat man die historische Grundlage der im ersten Teil geschilderten Not. Doch wendete sich sein Geschick. Aus dem Verfolgten und Verstoßenen wurde der König des geeinten Israel[2]), der durch seine Feldherrn- und Herrscherkunst das Höchste geleistet hat, was überhaupt in der israelitischen Geschichte geleistet wurde. Nach innen und nach außen stellte er den Staat so fest hin, wie er nie vor ihm und nie nach ihm war. Seine tief sittlich-religiöse Persönlichkeit war es, die ihm zu solchen Taten befähigte. Deshalb wurde ihm durch den Propheten verkündet, daß seinem Hause das bleibende Königtum zuerkannt ist (II. Sam. 7). Wenn man II. Sam. 7 mit unserm Psalm vergleicht, so kann man sich nicht des Eindruckes erwehren, daß unser Psalm ein Dank an Gott für die ihm durch den Propheten verkündete Gnade ist (vgl. V. 51). Wenn man es wagen darf, die Entstehungszeit dieses Psalms noch genauer zu fixieren, so würden wir ihn in die 2. S. 8, 9—12 beschriebene Situation verlegen (so auch Delitzsch, Komm. z. St.).

Wir wollen es nun versuchen, die gegen die Autenthie unseres Psalms vorgebrachten Argumente zu widerlegen. Sie lassen sich in folgende zusammenfassen: 1. Die Nennung des Tempels, V. 7; 2. die Bezeichnung Israels als עם עני (V. 28); 3. V. 50, wo David Gott unter den Heiden preisen will; 4. V. 51, wo von ihm und seinen Nachkommen in dritter Person gesprochen wird; endlich soll 5. unser Ps. viele Beziehungen zum Deuteronomium aufweisen (so bes. V. 22 ff.). — Ad. 1. Der Ausdruck היכל ist nach den Ausführungen Franz Delitzsch's (Komm.

---

[1]) V. 48 ist das Resumé seiner Siegeslaufbahn, V. 49 verweist auf die frühere Errettung; für beides dankt er Gott.

[2]) V. 44 beschreibt diesen Aufstieg ריבי עם sind, wie II. Sam. 22, 44 ריבי עמי beweist, Volkskämpfe, in die David verwickelt war.

z. 8, 5), der auf I. S. 1, 9; 3, 3 verweist, für die davidische Zeit gesichert. — Ad. 2 עם עני (V. 28) bed. nicht „gedrücktes Volk“ und will nicht etwa die späteren Cchassidim bezeichnen, wie die Neueren meinen. עם bed. an unserer Stelle: Leute, wie 3, 7; Ge 20, 4; Ri 3, 18; Hi 12, 2 u. ö. Zu den elenden und gedrückten Leuten durfte sich David rechnen. — ad. 3 V. 50 ist nur nach der neuesten Geschichtskonstruktion, nach welcher der Religion Israels zu Davids Zeit der universalistische Charakter fehlte, ein Argument gegen dessen Autenthie. Es genügt jedoch, auf das Gebet Salomos (I. Kön. 8, 11) hinzuweisen, welches den stärksten Gegenbeweis enthält. Es ist ferner nicht einzusehen, warum nicht David den Gott, der ihm so sehr geholfen hat, unter den Völkern preisen soll, die er mit dessen Hilfe bezwungen hat. — ad. 4. Die Anführung in der 3. Person und die Nennung seiner Nachkommen soll uns nicht befremden. Denn dieser Vers nimmt ausdrücklich auf die göttliche Verheißung im II. Sam. 7 bezug (vgl. bes. ib. V. 19. 26). Wie David dort in demütiger Rede vor Gott in der 3. Person von sich spricht (V. 19), so tut er es auch hier. Was nun endlich die literarische Abhängigkeit vom Deuteronomium betrifft, so ist dieses Argument ein zweischneidiges Schwert Die Kritik bewegt sich hier im Kreis: sie setzt die späte Abfassung des Deuter. als gesichert voraus, da unser Psalm vom Deuter. abhängig ist, muß er also zeitlich hinter demselben stehen. Da wir nun aus inneren Indizien bewiesen zu haben glauben, daß der Psalm nur von David stammen kann und nur auf ihn paßt, so ist seine Abhängigkeit von der Terminologie des Deuter. ein Beweis für die Autenthie desselben. Wir haben hier einen alten Psalm vor uns, in dem das Deuter. zitiert wird.

Folgende Beweise lassen sich noch für das hohe Alter unseres Psalms anführen: er liegt uns in zwei Rezensionen vor (Ps. 18 und II. Sam. 22), die beide trotz ihrer Abweichungen im Text dieselbe Überschrift tragen; würde der Psalm aus einer späteren Zeit stammen, so hätte man einen einheitlichen Text hergestellt. Ferner finden sich literar. Entlehnungen von ihm in anderen biblischen Büchern; so hat Mi 7, 17 den V. 46, Ḥab 3, 19 den V. 35, Spr. 30, 5 den V. 31 benutzt. Wenn wir auch zugeben, daß das Kriterium der literarischen Entlehnung ein sehr unzuverlässiges ist, da wir nicht ein so feines Verständnis für die Sprache der Bibel besitzen, um entscheiden zu können, welche Stelle die ursprüngliche ist, so muß man doch zugeben, daß unser Psalm die Vorlage für die genannten Stellen ist. Denn die entlehnten Ausdrücke sind in unserem Zusammenhang ursprünglich und werden an den genannten Stellen als geflügelte Worte gebraucht.

Zum Schluß wollen wir noch die Aufstellungen der neueren Exegeten anführen und ihre Hinfälligkeit beweisen. Olshausen und Hup-

feld haben den Psalm einem Spätern zugewiesen, weil sie in ihm zu wenig Beziehung auf die Persönlichkeit Davids gefunden zu haben glauben; wir glauben durch unsere Beweisführung das Gegenteil bewiesen zu haben. Baethgen in seiner Art, alle Psalmen mit individuellem Charakter in ein Gemeindelied umzudeuten, will auch in diesem Lied ein Gemeindelied sehen (so auch Löhr für die V. 32—51); und zwar soll hier die Hoffnung Israels auf die Weltherrschaft ausgesprochen sein — eine Hoffnung, die sich nur im späteren Schrifttum finden soll. Als Beweis führt Baethgen eine Variante des Lucian im Sam. zu לראש גוים (V. 44) an, der לאור גוים (εἰς φῶς) gelesen haben muß. Dieselbe soll an Gedankenreihen erinnern, die beim sogenannten Deuterojesaja (vgl. 42, 6; 49, 6 u. ö.) vorliegen. Doch glauben wir auf eine einzige Variante nicht viel geben zu dürfen. Die Berührungen in Sprache und Ideengang mit dem sogenannten Deuterojesaja, die Löhr anführt, stimmen zum Teil nicht, zum Teil sind sie an den Haaren herbeigezogen. Für eine Umdeutung im Sinne von Baethgen und Löhr bietet unser Psalm nicht die geringste Spur. Überall tritt uns ein Individuum entgegen; ferner werden erlebte Vorgänge geschildert, nicht ideale. — Das höchste hat sich Duhm geleistet. Nach ihm ist unser Psalm ein deutliches Spiegelbild der äußeren und inneren Kämpfe der hasmonäischen Zeit und soll in allen Einzelheiten der Geschichte des Alexander Jannaï entsprechen[1]). Da er mit den Phariäern in schwere Konflikte verwickelt war, hatte er alles Interresse daran, sich als „korrekten Befolger des Gesetzes" hinzustellen. Ja Duhm weiß sogar, daß die Niederlage, die der Hofpoet so kunstvoll verhüllt hat (V. 4 ff), entweder die von Asophon oder die von Gadara ist. Gegen eine solche Exegese die das Gras wachsen hört, läßt sich allerdings nichts vorbringen, doch verstehen wir nicht, wie erstens ein so später Psalm in das Buch Sam. eindringen konnte und wie ihn ferner alte Autoren benutzt haben können (s. ob.). Ferner glauben wir nicht daran, daß ein noch so liebdienerischer Hofpoet auf einen blutdürstigen Tyrannen, wie es Alexander Jannaï war, die V. 21 ff. hätte dichten können. Vollends unverständlich bleibt uns die Selbstbezeichnung als חסיד (V. 26), die ja nach Duhm Bezeichnung der Chassidäer ist.

Wir glauben, auf die Anführung der übrigen Hypothesen verzichten zu dürfen; wir wollten nur zeigen, zu welchen Resultaten mitunter die sogenannte voraussetzungslose Forschung führt.

---

[1]) Spoer dagegen (a. a. O.) meint, daß die „Einzelheiten" eher auf Johann Hyrkan passen.



Bilder aus Littauen.

Lieber Herr Dr. נ"י!

Ihrem Wunsche, Ihnen schon etwas von meinem jetzigen Standort zu erzählen, kann ich leider nicht nachkommen; ich kenne die Stadt noch nicht und möchte mir auch nicht den Gebrauch der Vergnügungsreisenden — ich wollte sagen — der Vertreter von Korporationen aller Art zu eigen machen, die zwischen zwei Zügen eine Stadt, in acht Tagen das ganze besetzte Gebiet, die Lebensverhältnisse seiner Bewohner und alles was ihnen not tut, kennen lernen. Also mit dem Neuen ist es noch nichts. Aber noch sind die Erinnerungen an mein letztes Domizil frisch und ich nehme an, daß es auf einem Spaziergang durch G. noch manches Sie Interessierende geben wird. Wollen Sie mitkommen? Ich zeige Ihnen wieder nur Bilder, ohne jede Kritik. Und so müssen Sie sie auch sehen wollen als Neues, Anderes, nicht Besseres, nicht Schlechteres. Ausschnitte, Momentaufnahmen, wie ich sie oft gesehen, wie ich sie immer wieder gefunden habe, also Durchschnitt, Lebenstreue.

Wenn ich Ihnen die Stadt zeigen wollte, würde ich Sie erst zum Fluß führen, dessen romantisch zerklüftete Ufer an den Rhein erinnern, nur daß hier die Eisschollen sich jagen und stoßen, und polternd an den Ueberresten der gesprengten Brücken sich stauen. Würde sie von einem der nahen Hügel die Stadt sehen lassen, wie sie zwischen den jetzt verschneiten, vereisten Gärten ruht, überragt von den Riesenzwiebeln der russischen Kirchtürme, die ihr Gold, Blau und Grün in der Sonne zu tausend Farben mischen, wie Strahlenbündel leuchten lassen. Zur alten Vorstadtsynagoge würde ich Sie führen. Hunderte Jahre haben das Holz, aus dem sie gebaut ist, geschwärzt, die doppelte Dachhaube aus Schindeln gebräunt. Wie die graue Vorzeit schaut sie von der freien Höhe, auf die sie gestellt ist, auf die Stadt herab.

Aber wir wollen zu den Lebenden, zum Jetzt. Und das hat für Poesie nicht viel übrig. Wie alle Ehrengäste

müssen Sie zunächst zur „Fabrik", zum Lebensnerv der Stadt. Dem Namen nach kennen Sie sie bereits. Das Aeußere verrät trotz der langen Front des Gebäudes nicht, daß im Frieden 2000—3000, jetzt noch an 500 jüdische Arbeiter und Arbeiterinnen hier ihr Brot für sich und ihre Familien verdienen, außer dem Heer von Fuhrleuten, Handwerkern, Händlern, die von der Fabrik oder durch sie ihren Lebensunterhalt bestreiten. Den Gründer und Seniorchef, eine auch in Deutschland als Lamdan und Gewir bekannte Persönlichkeit, habe ich leider noch nicht kennen gelernt. Seine Werke, die Stiftungen der Familie, alle Wohltätigkeitsanstalten der Stadt erzählen von ihm, trotzdem er fern, in Rußland verblieben ist. Die ganze Fabrikanlage, den riesigen Dynamo, die so interessant und präzis arbeitende Maschine wird Ihnen der Meister erklären. Alle Tage fast muß er den gleichen illustrierten Vortrag halten, so oft wird die Fabrik von Offizieren und Beamten besucht. Ich führe Sie gleich in einen der Arbeitsräume. Hunderte Hände jüdischer Frauen und Mädchen in fleißigem Schaffen, ebensoviel Lippen in ununterbrochenem, lautem Geschwätz. Ich bin kein Sprachfanatiker, keiner von denen, die es des Kampfes für wert halten, welcher Sprache in der Schule die Herrschaft gebührt, aber diese Arbeitssäle schwirrend und hallend im Mammeloschen, die Haudoaus, die Fabrikordnung in Jiddisch, diese noch so ausgesprochenen jüdischen Typen, dieses schaffende, lebende Bild, das ist bewußte Jüdischkeit, lebendes jüdisches Volk. Vielleicht auch nur ein Phantom — aber ein schönes. Schade, wenn es vor einer sogenannten Kultur weichen müßte.

Sehen Sie sich ein paar der Gesichter näher an, ich will Ihnen deren Familienverhältnisse schildern. Nicht das, was sie mir selbst erzählt haben. Sie wollen nicht gefragt, nicht bemitleidet sein, sind gewöhnt von ihrer Hände Arbeit, nicht von milden Gaben zu leben. Für wie alt halten Sie dort die Frau mit dem verbrauchten, zermürbten Gesicht? 28 Jahre zählt sie. Der Mann ist russischer Soldat. Seit 1½ Jahren hat sie nichts von ihm gehört. Lebt er? Ist er

gefallen? Wo? Wie? 8 Kinder hat sie unberufen. Das jüngste 2 Jahre alt. Im Frieden hat der Mann in der Fabrik gearbeitet, das Pfund Brot hat 2 Kopeken, das Pud Kartoffeln 20 Kopeken gekostet, da war es gut und „fröhlich in Stub“. Aber jetzt? Sie klagt nicht. Sie hat ja dauernden Verdienst. Die Kinder sind klein. Das Brot auf Karten reicht aus. Hunderten geht es schlechter und es wird doch wieder Scholamm werden. Nur gesund sollen die Kinder bleiben. — Dort das Mädchen, fast noch ein Kind? Da liegts schlimmer. Der Vater im Kriege gestorben, die Mutter krank, 5 jüngere Geschwister und jetzt noch die verheiratete ältere Schwester, deren Mann Soldat ist, mit 2 kleinen Kindern im Haus. Die Kleine hier, die einzige, die verdienen kann. Ich habe die Familie besucht. Welch ein gehäuftes Maß von Elend! Und doch keine Bettelei. Auf Umwegen nur kann man etwas geben. Eine Bitte hatte die kranke Mutter, ob nicht auch die jüngere Tochter — 12 Jahre alt — in der Fabrik beschäftigt werden könnte. Dort die alte Frau! Da fehlt es nicht an Geld, sie kann von ihrem Verdienst leben, aber alle Kinder, alle Enkel, alles in Rußland. Seit Jahr und Tag grämt sie sich nach ihnen, sie, die damals krank war und nicht mitkonnte. Warum die Kinder fort sind? Man hat die Töchter, und Kosaken werden kommen und die Stadt beherrschen. — Da aber auch ein fröhliches Gesicht. Haben Sie selbst „kartenfrei“ jemals mit solcher Lust gefrühstückt, wie das Mädel da jetzt? Trockenes, schwarzes Brot, das erste und letzte bis zur Abendsuppe. Es schmeckt bei der Arbeit, trotz der mit Kleister beschmierten Finger. — Bei all den Mädchen unter der Sackschürze eine saubere Bluse, unter dem Kopftuch eine nette Frisur. Im blassesten Gesicht strahlende, lebenslustige, nach Glück hungrige Augen, ein nicht ruhendes Lippenpaar über blitzenden Zähnen. Ich habe einmal Kameraden die Fabrik gezeigt. Einer von ihnen kam mit der Besichtigung nur bis zu dem schwarzen Lockenkopf da, blieb an den pechschwarzen Augen hängen. Nach wohl einer Stunde kam ich meinen Freund abholen. Er hat sich umsonst bemüht.

Sie schüttelt den Kopf: „Mein Herr, ich bin ein jüdisch Kind“. Und „jüdische Kinder“ sind sie, fast alle, alle trotz Hunger und Not, trotz Lebensfreude und Lust an schönen Kleidern und Schuhen und trotz der vielen, vielen Gelegenheit.

Unten im Hof werden Lasten geladen. Jüdische Packträger, eigene Gilde, wie die der Fuhrleute, der Droschkenkutscher. Sehen Sie da den Alten mit schneeweißem Bart? Eine Prophetengestalt. Der Jüngling neben ihm ist sein Enkel. Sie schaffen beide die schwere Last. Der Alte zwingt auch *e*inen ganz „herben Taußfauß“. Ich sehe ihn oft im Beth hamidrasch. Einer der eifrigsten im Pilpul. Und der Junge sitzt über der Gemoroh mit viel bedrückterem Gesicht als er es jetzt mit dem schweren Packen auf dem Rücken zeigt. Der Alte, ein Chochom, mit seinem Los auch in schwerer Kriegszeit zufrieden. 18 Münder sind täglich an seinem Tisch zu stopfen. Täglich wäre ein Pud Brot notwendig und auf Karten gibt es nur 9 Pfund. Aber Gott hilft von einem Tag zum andern, trotz Krieg, trotz geringer Arbeits- und Verdienstmöglichkeit. Je weniger Brot, desto mehr Zeit zum Lernen. Den Enkel sähe er gern in der Jeschiwoh, aber man braucht so notwendig seinen Verdienst. Auch arge Taugenichtse sind zwischen der Gilde. Da der lange Bengel. Die fehlenden zwei Finger haben ihn vom Militär befreit. Er kann noch nicht lange aus dem Gefängnis entlassen sein. Schwerer Einbruchsdiebstahl, mit unerhörter Kühnheit ausgeführt. Der Rote daneben soll in Friedenszeiten ein berüchtigter Taschendieb sein. Jetzt sind alle Taschen leer und so muß er ehrlich arbeiten.

Sehen Sie sich da den Fuhrmann an. Feines Gesicht. War in Friedenszeiten ein wohlhabender Bürger. Eigenes Haus, Geschäfte in Rußland. Das Geld bei russischen Kunden, das Haus leer oder von Militär belegt, kurz, er und die Familie hungerte. Fuhrmannsgeschäfte bringen nie viel ein, und er versteht sie nicht einmal. Wenigstens hat er den Mut zum Fuhrmann. Wie viele gelten noch als Besitzende, denen es ebenso geht; wie vielen, noch schlechter, weit schlechter,

weil sie ihre Not nicht gestehen können, noch Zedokoh geben, während sie längst welche nehmen dürften. Dauert der Krieg noch lange, dann — Gnade Gott! — und besonders denen, denen der Kowed den Mund verschließt.

Fischmarkt! Das „in der Reihe stehen“ kennen Sie von Berlin. Nur hat es hier die Polizei viel schwerer. Wie kann es der Frau eines Mitgliedes der Gewinne (Gemeindevertretung) oder der Madame „Gewierte“ zugemutet werden, sie solle hinter der Frau ihres Schusters antreten? Oder der Fischfrau, sie solle die Schustersfrau erst bedienen? Ein bischen laut finden Sie es? Daran müssen Sie sich gewöhnen. Alles können Sie hier finden, nur keine Disziplin.

Volksküche! Ein ganz ähnliches Bild, kein schönes, so wohltuend seine Wirkung; so hervorragend die Leistungen hier wie überall auch ohne Zahlen und Illustrationen, die sie der Welt verkünden.

Der Schulhof. In der Mitte die Gemeindesynagoge, ringsherum die Gebäude Bothei midroschim, die eigentlichen Zentren der Judenstadt. Unten, oben, im Vorraum, in den Nebenstube, ein Minjan nach dem anderen vom frühen Morgen bis gen Mittag.

Die Klaus, das Beth hamidrasch der Jeschiwoh. Sie hören es schon von außen. Eben ist der Schiur beendet. Die 50 Hörer repetieren das Gehörte, für sich oder mit einem Nachbar, jeder laut, mit redenden Händen, begleitenden Schritten. Ein brausendes Meer von Stimmen, Bewegungen. Beim Anblick der Uniform ein Aufschrecken des Blickes, die Lippen können nicht so schnell vom Nigan los und singen unbewußt weiter. Ein Bekannter! Schon versenken sich die Augen wieder ins Sepher, die Finger auf die schwierige Stelle. Ist sie so schwer, daß auch die Aelteren, deren einige schon Semichoh haben, keine Lösung finden, wird der Rosch jeschiwoh um Rat gefragt; erst unser Gruß läßt ihn vom Buch aufsehen, dann widmet er sich uns völlig. Voll Stolz führt er uns in seine neuste Schöpfung, die Vorbereitungsklasse. 15 Knaben, 10—14 Jahre alt. Liebe, kluge, aber meist

so hungrige Kindergesichter, schauen mit kindlicher Neugier zu den Gästen auf. Ein Knirps von 10 Jahren ist an der Reihe. Der Taußfauß geht ihm fließend von den Lippen, er beherrscht das Thema. Der Lehrer, ein älterer Bochur, weiß auch hier schon einen Pilpul in Gang zu bringen. Noch auf der Straße klingt der Ton der lernenden, hohen Kinderstimmen im Ohre nach, sehe ich die strahlenden, hungrigen Augen vor mir.

Die Oberklasse hat Mittagspause. Gehen wir mit ihnen in das „ökonomische Restaurant". Ein Mittelding zwischen Restaurant und Volksküche. Gemeinnützig betrieben. Für die Jeschiwoh ist ein besonderes Zimmer reserviert, sind die Tische gedeckt, ermäßigte Preise bewilligt. Wer von den Hörern keine Familie am Ort hat, soll täglich eine warme Mahlzeit haben. Auch der große Appetit kann den Pilpul nicht ersticken. Da gute Reden sie begleiten, fließt die „Arbeit" nur gar zu gut fort. Wieder hat die leitende Dame mir zu klagen: „Der ewige Ärger mit dem Vorsteher, dem Rechnungsführer. Die angekauften Mengen reichen natürlich nie für die vorgesehenen Portionen aus: Nun sagen Sie selbst, kann ich „Ihre" Jeschibotnikes mit einem Teller Suppe abspeisen, können sie bis morgen mittags von ½ Pfund Kartoffeln satt sein? — Vom frühesten Morgen bis in die Nacht arbeitet diese Frau, die sich im Frieden eines schweren Leidens wegen nicht genug zu schonen wußte, jetzt doppelt schonungsbedürftig, weil ihr die gewohnte Badekur seit 3 Jahren fehlt. Ein Sohn — Jurist — gefallen, der zweite — Arzt — vermißt. Wie kann sie die Zores anders übertönen, als durch ununterbrochene Arbeit. „Gott sieht, wie sie anderen Eltern die Kinder erhält und wird ihr den geliebten Sohn erhalten und wiedergeben." — Außer der Arbeit — wieviel Bons, die abgegeben werden müssen, sind von den Damen selbst bezahlt! Im allgemeinen Speisesaal gibts Krach. Ein Bengel, Zeitungsverkäufer, soviel Groschen als er verdient hat, soviel Teller Suppe verschlingt er, bis auf 6 Teller hat er's schon gebracht — schreit eine der bedienenden jungen Damen an: „Für

mein Geld kann ich schnellere Bedienung verlangen.“ „Wir haben ihn schon oft rausgeworfen, er ist immer so frech, aber man kann ihn doch nicht hungern lassen.“ „Warum wir ihn nicht in die Volksküche schicken“? Da hat er immer schon eine Schüssel — mehr gibts dort nicht — ausgelöffelt, bevor er hierher kommt. Guten Appetit, junger Mann!

Schaar hoësra. Wirklich die Rettung der Stadt. Sehen Sie diese Berge Brot, die zu mäßigsten Preisen, wo es not tut, umsonst verteilt werden. Dort die Berge Holz, die Säcke Salz, Grütze, Linsen. — Ununterbrochen sind Beauftragte des Vereins unterwegs, Unterstützungsbedürftige suchen. Viele kommen ja nicht von selbst. Es muß ihnen auch das Brot ins Haus gebracht werden. Jeder Bürger ist gebendes oder nehmendes Mitglied des Vereins. Ein Fuhrmann ruft den Arzt zu einem erkrankten Evakuierten, den er aufgenommen hat. Kaum ein Stück Brot im Haus, geschweige Mittel zur Krankenpflege. Das Pferd hat eine Woche lang vor Entkräftung nichts leisten können. Der Arzt empfiehlt den Verein. Was denkt Ihr, sagt der Jid, an den Schaar hoesra zahl ich doch 10 Kopeken die Woche! In diesem Zimmer werden die Darlehnsgeschäfte bearbeitet. Aus leider sehr geringen Mitteln werden eine ganze Menge Existenzen erhalten. Ein Gemillus Chessed von 10 oder 20 Rubeln ist 100 mal mehr als ein halbes Jahr lang Wochen-Unterstützungen. Sehen Sie dort die Frau mit Tochter. Dem Verhungern waren sie nah, wollten keine Zedokoh annehmen. Mit 10 Rubeln haben sie Obst, Bagatellen, einkaufen können, das sie an den Türen der Kasernen und Lazarette mühselig aber mit Nutzen verkaufen können. Noch 2 Rubel, dann ist das Gemillus chessed abgedeckt. Sie haben wieder Parnossoh; solange Gott hilft und die Mutter gesund läßt.

Noch eine ganze Reihe von Stätten, der Linderung der Not geweiht, könnte, möchte ich Ihnen zeigen, müßte um das Bild auch nur annähernd ähnlich zu gestalten, Sie durch die Schulen führen, von dem Mädchengymnasium bis zu dem armseligen Cheder im Hinterhaus, ins Jüdische Kin-

derheim und die Kinderküche.

Die Türen zu den Privatwohnungen müßte ich Ihnen öffnen, Sie das tägliche Leben sehen lassen, das Leben der Aristokraten, des Durchschnittsbaalhabajis, des gedrückten Mannes, des Bettlers.

Und ein völlig neues Bild: den Schabbos im Judenland, die ruhende, feiernde Stadt und ein zweites: das kunstgenießende, kunsttätige Volk „das jiddische Theater".

Zuviel für Heute. Vielleicht ein anderes Mal.



Talmudisches.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz in Hindenburg O. S.

II.

In seiner Abhandlung „Schuld und Sühne" zitiert der Herausgeber des Jeschurun (III 471) den herrlichen Midrasch (Pesikta שובה, Jer. Makkot II 6, Jalkut Tehillim 702):

> „Man fragte die Weisheit: „Was ist die Buße des Sünders? Die Weisheit antwortete: „Das Unglück verfolgt die Sünder". (Prov. 13. 21) Man fragte die Propheten. Sie antworteten: „Die Seele, die gesündigt, muß sterben". (Ez. 18. 4) Man fragte die Thora, und sie antwortete: Er bringe ein Schuldopfer und es sei ihm vergeben. Da fragte man den Heiligen, gelobt sei er, und er gab die Antwort: Er bereue, und es sei ihm vergeben."

Man lese die wertvolle Auslegung dieses Weisheitswortes a. a. O. nach. Es wird dort mit Recht hervorgehoben, daß keine Rede davon sein könne, daß die verschiedenen Angaben der Sühne einander widersprechen, da den Weisen jedes Wort der Schrift heilig ist. Aber eine Schwierigkeit bleibt noch zu lösen: Wie haben wir den Schlußpassus aufzufassen: „Da fragte man den Heiligen, gelobt sei er"? Hier wird doch Gott in Gegensatz gestellt zu den salomonischen Sprüchen, zu den Propheten, ja zur Thora, also in Gegensatz zu den von ihm selbst in der heiligen Schrift geoffenbarten Sätzen d. h. zu seinen eigenen Worten. Wo hätte denn Gott seine Antwort gegeben, wenn nicht in der heiligen Schrift? Findet sich doch die Mahnung zur Reue vielfach in den Sprüchen, bei den Propheten und in der Thora. Was bedeutet also der Gegensatz von Gott und den biblischen Büchern?

Zwar finden sich ähnliche Gedanken auch in anderen Midraschim z, B. am Schluß der Mischna Berachot: „Sie haben deine Thora gebro-

eben, weil es Zeit war für den Herrn zu wirken“ (Ps. 119. 126). Ebenso zu Jer. 16. 11 „Hätten sie doch mich verlassen, aber meine Thora gehalten.“ Doch an diesen beiden Stellen ist eine befriedigende Erklärung nicht allzuschwierig. Anders aber liegt es bei dem in Frage stehenden Midrasch, wo die Unterscheidung zwischen Gott und Thora als eine besonders auffallende bezeichnet werden muß. Vielleicht weiß einer der kundigen Leser diese Schwierigkeit zu lösen.

III.

Ein in Talmud und Midrasch in mannigfachen Varianten gebrachter aggadischer Satz ist der an Exod. 18. 20 angeknüpfte: „Tue ihnen kund den Weg, den sie gehen, und die Tat, die sie üben sollen.“ והודעת להם bedeutet ihr Lebenshaus את הדרך bedeutet Krankenpflege ילכו bedeutet Totenbestattung בה bedeutet Wohltätigkeit ואת המעשה bedeutet strenges Recht אשר יעשון bedeutet Gnade für Recht. (Mechilta, B. Kamma 100 a, B. Mezia 30 b).

Dieser sinnvolle Midrasch ist eine reiche Fundgrube für homiletische Auslegungen. Es bedarf aber der Erklärung, aus welcher Veranlassung die Aggada sich gerade auf diesen Satz stützt. Mir scheint der Grund in dem unmittelbar darauf folgenden Vers Ex. 18. 21 zu liegen: „Wähle dir aus dem ganzen Volk tüchtige Männer, gottesfürchtig, Männer der Wahrheit, die den Eigennutz hassen, und bestelle sie zu Vorgesetzten über je tausend, je hundert, je fünfzig und je zehn.“ Der Midrasch deutet uns nun an, daß eine Organisation der Verwaltung schon seit den ältesten Zeiten sich nicht nur auf die Rechtspflege, sondern auch auf andere Gebiete wie Armenpflege, Totenbestattung u. s. w. erstreckte.

IV.

Gittin 58 a wird erzählt: „Einst kam R. Josua ben Chananja nach Rom, wo man ihm berichtete, daß ein Knabe von auffallender Schönheit dort im Gefängnis eingekerkert sei. Er ging an die Thür des Gefängnisses und rief: „Wer gab Jakob der Plünderung preis und Israel den Räubern? (Jes. 42. 24) Da antwortete der Knabe und sprach: „War es nicht der Herr, gegen den wir gesündigt und in dessen Wegen man nicht gehen und auf dessen Lehre man nicht hören wollte?“ (Jes. 42. 24) Da sagte er: Ich bin sicher, daß aus diesem ein Gesetzeslehrer (מורה הוראה) in Israel erstehen wird. Wahrlich, ich lasse nicht ab, bis ich ihn für alles Geld, daß man fordert, ausgelöst habe. Und in der Tat, er ließ nicht ab, bis er ihn für eine große Geldsumme losgekauft hatte. Später wurde aus diesem ein Gesetzeslehrer und zwar R. Ismael ben Elisa.“

So weit der Talmud. Es entsteht nun die Frage, wodurch R. Josua zu der Überzeugung kam, daß der Knabe zum Gesetzeslehrer

prädestiniert sei. Daß derselbe einen Satz aus Jesaja auswendig wußte, konnte kaum als etwas außerordentliches, noch weniger aber als ein Beweis dafür betrachtet werden, daß der Knabe Anlage und Fähigkeit zu selbständigem Denken besitze Der Ausdruck מורה הוראה weist offensichtlich auf eine Selbständigkeit der Auffassung hin[1]. Worin lag nun aber diese Selbständigkeit? Folgendes diene zur Antwort: Die Erzählung wird in Jeruschalmi (Hor. III 4) in etwas veränderter Form gebracht Aus der Vergleichung des Babli und des Jeruschalmi ist m. E. zu schließen, daß der genaue Wortlaut der Frage in Jeruschalmi, der genaue Wortlaut der Antwort in Babli zitiert wird. Danach lautete die Frage: „Wer gab Jakob der Plünderung preis und Israel den Räubern? War es nicht der Ewige?“ Darauf antwortete der Knabe: „War es nicht der Ewige, gegen den wir gesündigt u. s. w.“ R. Josua gab also schon in seiner Frage die Antwort. (Das Wort 'ה hat ein Atnachto, also einen haupttrennenden Akzent) Das Kind aber verbesserte den Lehrer dahin, daß die Antwort keine vollständige, keine abgeschlossene sei, daß sie vielmehr erst dann verständlich und deutlich werde, wenn das folgende damit verbunden werde: „War es nicht der Ewige, gegen den wir gesündigt u. s. w.“

In dieser Unterstreichung und Hervorhebung lag die selbständige Auffassung des Knaben. Er bekennt sich in seiner Not und in der Not seines Volkes, für das er sich mitverantwortlich fühlt, zu dem gerechten Gott, der durch Heimsuchungen und Prüfungen Israel zur Sühne seiner Schuld und zur Besserung seines Wandels veranlassen will.

[1]) So ist auch m. E. die umstrittene Stelle Pesachim 3 b zu erklären, wo es heißt: „Zwei Schüler saßen vor Hillel, einer von ihnen war R. Jochanan b. Sakkai. Einer von ihnen sagte: „Warum darf man Trauben nur בטהרה ernten, aber braucht Oliven nicht בטהרה zu ernten?“ Und der andere sagte: „Warum darf man Trauben nur בטהרה ernten, aber darf Oliven בטמאה ernten?“ Da sprach jener; „Ich bin sicher, daß aus diesem ein Gesetzeslehrer (מורה הוראה) in Israel erstehen wird.“ Später wurde aus diesem ein Gesetzeslehrer“ Auf welchen von beiden sich das bezieht, ist umstritten. (Vgl. Ran z. St.) Meines Erachtens bezieht es sich auf den zweiten, also auf den, welcher den Ausdruck בטמאה brauchte. Sabbat 17 a heißt es nämlich, daß Hillel selbst sagte „Warum darf man Trauben nur בטהרה ernten, aber braucht Oliven nicht בטהרה zu ernten?“ Da der Ausdruck מורה הוראה auf die Selbständigkeit des Schülers hinweist, so ist er m. E. auf den zu beziehen, der nicht sklavisch die Worte seines Lehrers nachsprach, sondern sie, ohne ihren Sinn zu verändern, in einen kürzeren Ausdruck faßte.



Die Juden in Rußland und Polen [1]).

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

Einleitung.

In einer erhabenen Schau schildert uns der Prophet Jesaja, in menschlichem Mitgefühl und brüderlichen Regungen erschauernd, den Todeskampf einer Abteilung von Judäern, die in das Land der Edomiter verschlagen wurden. Verbittert durch die zermürbende Unterdrückung dieses Todfeindes ihres Volkes rufen seine verbannten Brüder aus der Ferne ihn an und fragen ängstlich, wann wohl ihre Leiden ein Ende nehmen werde. „Wächter, wie weit ist's in der Nacht? Wächter, wie weit ist's in der Nacht?“ Aber obwohl den Propheten Mitleid und Zweifel peinigen, ist er ehrlich genug ihnen zu sagen, daß er keine Antwort weiß. Das Licht der Befreiung und das Dunkel des Elends huschen nacheinander durch seine prophetische Vision, und traurig antwortet er: „Es kommt der Morgen, aber auch die Nacht; wenn ihr fragen wollt, so kommt wieder und fraget“.

Die amerikanischen Juden befinden sich heute in einer ähnlichen tragischen Lage. Unsere Brüder im Lande der modernen Edomiter, aufgerieben durch erbarmungslose Verfolgungen und nun durch die Greuel des Krieges zum Wahnsinn getrieben, rufen in ihrer Verzweiflung uns zu: „Wächter, wie weit ist's in der Nacht? Wächter, wie weit ist's in der Nacht?“ Aber wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir gebrochenen Herzens gestehen, daß wir keine Antwort wissen. Lichtschimmer und dunkle Nebel tanzen in ver-

[1]) Wir eröffnen hiermit eine Serie von Artikeln, die in Buchform in englischer Sprache im Jahre 1915 erschienen sind. Der Verfasser, der in Polen geboren und erzogen ist, ist durch seine Kenntnis von Land und Leuten und durch seine mit Objektivität gepaarte Liebe zu dem osteuropäischen Judentum der Berufenste mit diesen Darlegungen eine Unterlage zu bieten, die all denjenigen von Nutzen sein wird, die an der Lösung des jüdisch-polnischen Problems mitarbeiten wollen. Der Herausgeber.

wirrendem Durcheinander vor unserem Geiste, und alles, was wir tun können, ist, mit dem Propheten Jesaja wiederholen: „Es kommt der Morgen, aber auch die Nacht; wenn ihr fragen wollt, so kommt wieder und fraget.“

Aber während wir in peinvoller Ungewißheit warten, wollen wir nicht eine Beute tatenloser Betäubung werden. Wir wollen dafür Sorge tragen, daß wir, wenn der Horizont sich aufgeklärt hat und unsere unglücklichen Brüder aus der Ferne sich wiederum um Rat an uns wenden, in der Lage sind, ihnen eine klare, unzweideutige Antwort zu geben, eine Antwort, die nicht den vorübergehenden Einfällen des Augenblickes entspringt, sondern die auf dem Grunde unserer Vergangenheit aufgebaut und in voller Übereinstimmung mit unserer geschichtlichen Entwickelung ist.

Der Titel dieser Abhandlung, wie auch die Anordnung des Stoffes bedürfen einiger Worte der Erläuterung. Es wird im weiteren Verlaufe klar werden, daß die russischen Juden, im eigentlichen Sinne dieser geographischen Bezeichnung, nicht das Problem ausmachen, das wir gewöhnlich mit diesem Namen verbinden. Die Juden im eigentlichen Rußland, d. h. außerhalb des sogenannten Ansiedelung-Rayons, sind nur ein ganz unbeträchtlicher Bestandteil. Sie bilden nur einen Bruchteil von 1% der Gesamtbevölkerung, und obwohl von einer unfreundlichen Regierung gequält und gepeinigt, ist ihre Zahl eine so geringe und sind sie über ein so ungeheuer ausgedehntes Gebiet zerstreut, daß sie weder numerisch noch wirtschaftlich noch kulturell auf unsere besondere Aufmerksamkeit Anspruch machen können. Die Hauptmasse, die man gewöhnlich unter dem Namen „russische Judenheit“ versteht, und die nicht weniger als die Hälfte des jüdischen Volkes in der ganzen Welt ausmacht, lebt, wenn anders man diese Existenz-Form „leben“ nennen kann, in dem Ansiedelungs-Rayon, d. h. in dem Landstrich, der im Wesentlichen mit dem ehemaligen Königreich Polen identisch ist. Sie sind weder ein Teil noch ein Produkt des russischen Reiches, das fast von Anfang an bis auf diesen Tag

seine Pforten den Juden systematisch versperrt hat. Sie sind vielmehr eine Erbschaft, die mit dem sterbenden Königreich Polen Rußland in den Schoß fiel.

Wenn wir somit von den Juden in Rußland und Polen sprechen, meinen wir nicht zwei geographisch verschiedene Gruppen, sondern vielmehr zwei verschiedene Zeitabschnitte im Leben ein und derselben Gruppe. Wir werden daher im ersten Kapitel über die Juden unter der polnischen Herrschaft sprechen, d. h. während der Zeit, in der das polnische Reich existierte, und im zweiten Kapitel über dieselben polnischen Juden handeln, nachdem sie nach der Teilung Polens unter die russische Herrschaft gekommen waren.

Was das innere Leben dieser russisch-polnischen Judenheit betrifft, so wurde es, dank der strengen Trennung der Juden von ihrer Umgebung, von dem politischen Übergang wenig berührt. Die geistige Entwickelung der Juden unter der russischen Herrschaft bildet bis zum Schluß des neunzehnten Jahrhunderts eine ununterbrochene Fortsetzung der vorangehenden Periode der polnischen Herrschaft, während die grundlegenden Änderungen, die wir in dem russisch-jüdischen Leben als Augenzeugen in unseren Tagen gewahren, nicht das Ergebnis politischer Ursachen, sondern in der Hauptsache durch geistige Einflüsse bestimmt sind. Daher wird das dritte Kapitel unserer Artikelserie eine einheitliche Schilderung dieser inneren Entwickelung der russisch-polnischen Judenheit darbieten.

Kapitel I.

Die Juden unter der polnischen Herrschaft.

Während im Verlauf der Periode der russischen Herrschaft, die uns im zweiten Kapitel beschäftigen wird, das Schicksal der Judenheit, zufolge des autokratischen Charakters des russischen Reiches, meist ganz und gar von der Haltung der einzelnen Herrscher abhing und nur einen lockeren Zusammenhang mit den Geschicken des russischen Volkes

hatte, war die Geschichte der Juden während der Zeit der polnischen Unabhängigkeit mit ihren zahlreichen, zentrifugalen Kräften, die die Autorität der Könige zuerst beschränkten und schließlich völlig vernichteten, das Ergebnis einer außerordentlich komplizierten Funktion sozialer Faktoren. Die Geschichte der polnischen Juden ist unauflöslich mit der Geschichte Polens verbunden, gerade so, wie die Geschichte Polens untrennbar mit der Geschichte der Juden verwoben ist. Es ist deshalb notwendig, unserer Schilderung der Juden in Polen einen allgemeinen Überblick über die politische und soziale Entwickelung Polens vorauszuschicken.

Aufstieg des polnischen Reiches.

Die Geschichte Polens hat sowohl in politischer als auch sozialer Beziehung ihren Angelpunkt im Jahre 1572, als der letzte König aus dem Geschlechte der Jagellonen ohne Leibeserben starb, und Polen in eine Republik mit einem Wahlkönig an der Spitze verwandelt wurde. Die Zeit vor 1572 wird durch die zentripetale Beschränkung der königlichen Oberhoheit gekennzeichnet; die Zeit nach 1572 wird durch den zentrifugalen Einfluß des polnischen Adels oder der Schlachta charakterisiert. Die Königszeit bezeichnet den Aufstieg, die Schlachtschitzen-Zeit den Verfall Polens, und wir werden später sehen, daß Aufstieg und Verfall der polnischen Juden genau dieselbe Entwickelungslinie verfolgt.

Der Beginn der polnischen Geschichte geht bis auf die Mitte des neunten Jahrhunderts zurück, als die polnischen Stämme durch Piast organisiert wurden, eine halbmythische Persönlichkeit, die der Gründer des polnischen Königtums und der Ahnherr des Königsgeschlechtes der Piasten wurde, die den Thron Polens bis zum Jahre 1386 einnahmen. Einer seiner Nachfolger, Boleslav III., verteilte im Jahre 1138 seine Besitztümer unter seine Kinder, mit dem Ergebnis, daß Polen in eine Anzahl unabhängiger Fürstentümer zerfiel, unter denen die bedeutendsten Großpolen mit den Hauptstädten Posen und Kalisch, Kleinpolen mit Lublin und Krakau,

die Provinz Masovien mit der Stadt Warschau, die Provinz Rotrußland — ungefähr dem heutigen Ostgalizien entsprechend — mit Lemberg (oder Lwow) waren, während Schlesien allmählich in die Einflußsphäre Deutschlands geriet und Polen für immer verloren ging.

Aus diesem Zustande politischer Zerstückelung, die die polnischen Länder an den Rand des politischen und wirtschaftlichen Ruins brachte, wurde Polen durch einen anderen Nachkommen der Piasten, Wladislaw I., gerettet, der im Jahre 1306 die beiden Provinzen Groß- und Kleinpolen vereinigte und den Königstitel wieder herstellte. Sein berühmter Sohn, Kasimir III., oder der Große, der von 1333 bis 1370 regierte, befestigte das wieder hergestellte Reich, indem er es durch Hinzufügung der wichtigen Provinz Rotrußland vergrößerte. Das bedeutsamste Ereignis jedoch in der Ausdehnung Polens fand im Jahre 1386 statt, als Jagdwiga, eine Großnichte Kasimirs und Erbin der polnischen Krone, Hand und Thron Jagello, dem Großherzog von Litauen antrug, der hierdurch König von Polen und der Gründer des Königsgeschlechts der Jagellonen wurde, die über die vereinigten Länder Polen und Litauen von 1386—1572 herrschten.

Das Bündnis zwischen dem Königreich Polen oder der Krone, wie es gewöhnlich genannt wurde, und dem Großherzogtum Litauen, das zuerst einen rein dynastischen Charakter trug, aber nach und nach zur Verschmelzung der beiden Länder im Jahre 1569 führte, war von verhängnisvollen Folgen für die weitere Entwickelung des polnischen Volkes begleitet. Das Großherzogtum Litauen, das ursprünglich auf die Gegend um Wilna und Kowno herum beschränkt war, war im Verlauf des vierzehnten Jahrhunderts auf Kosten der benachbarten Russen ungeheuer gewachsen, die, um mit den Worten eines zeitgenössischen Geschichtsschreibers zu sprechen, vor den Litauern „wie Hasen vor dem Jäger“ flohen. Die Bevölkerung des Großherzogtums war demgemäß aus gemischten Elementen zusammengesetzt. Die herrschende Klasse bildeten die Litauer, eine mit dem heutigen

Preußen verwandte Rasse, die bis zum Ende des vierzehnten Jahrhunderts Heiden geblieben waren, und die dann durch die politischen Lockungen Polens in den Schoß der römisch-katholischen Kirche getrieben wurden, während die Hauptmasse der Bevölkerung von den Bewohnern der eroberten russischen Provinzen gebildet wurde, die der Rasse nach Russen oder Ruthenen, der Religion nach griechisch-orthodox waren.

Durch die Vereinigung mit Litauen wurde Polen zu einem gewaltigen Reiche, das sich von den Ufern des Niemen bis zu den Küsten des schwarzen Meeres und von der Oder bis direkt in das Herz des heutigen europäischen Rußlands einschließlich Kiew „der Mutter der russischen Städte“ erstreckte. Die Einverleibung einer großen Bevölkerungsmasse, die sich zu verschiedenen Religionen bekannte, bewahrte Polen vor den Orgien des römischen Fanatismus, die Jahrhunderte hindurch der Fluch Westeuropas waren. Andererseits war der Umstand, daß in seiner Mitte eine ausgedehnte fremdbürtige Bevölkerung lebte, die der aufstrebenden moskowitischen Macht zuneigte, eine Quelle nationaler Schwäche und erwies sich in der Folge als ein bedeutsamer Faktor für die fortschreitende Zersetzung Polens.

Die weiteren Fortschritte in der Ausbreitung Polens werden durch die Ausdehnung seiner Oberherrschaft über das Gebiet der heutigen Provinz Westpreußen im Norden und über das jetzt von Rumänien eingenommene Gebiet im Süden bezeichnet. Im Jahre 1525 kam das Herzogtum Masovien hinzu, und die Hauptstadt dieser Provinz, Warschau, die bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts außerhalb des Bereiches der allgemeinen polnischen Geschichte geblieben war, wurde die Hauptstadt des vereinigten Reiches und trat so an die Stelle der früheren beiden Hauptstädte Krakau und Wilna. Der letzte Zuwachs an polnischem Ländergebiet fand statt im Jahre 1562, zehn Jahre vor dem Tode des letzten Jagellonen, durch die Annexion von Kurland und Livland, die den Handel der Ostsee beherrschten.

Man sieht also, daß das polnische Reich auf dem Höhepunkt seiner Ausdehnung eine Fläche bedeckte, die bis zum heutigen Tage die Hauptmasse der jüdischen Bevölkerung Europas beherbergt. Es zeigt sich gleichfalls, daß, was das heutige Rußland betrifft, sein Ansiedelungs-Rayon mit den Grenzen des ehemaligen Polen zusammenfällt und eine Zauberlinie bildet, die die Juden auch heute noch nicht überschreiten dürfen.

Verfall und Untergang des polnischen Reiches.

Das Jahr 1572 bezeichnet das Ende der Ausbreitung Polens und den Beginn seiner Zersetzung. Das erste Anzeichen des letzterwähnten Prozesses trat im Jahre 1648 in die Erscheinung — einem Jahre, das auch für die jüdische Geschichte verhängnisvoll war, — als die russische Bevölkerung der Grenzprovinzen oder der Ukraine (das Wort bedeutet „Grenze"), sich gegen die polnische Herrschaft empörte und schließlich die Hilfe der benachbarten Russen anrief. Von dieser Zeit an krallte der russische Bär seine Klauen tiefer und tiefer in das Fleisch Polens. Die Provinz Kleinrußland, ein Teil der Ukraine, die die gegenwärtigen Regierungsbezirke Pultawa und Tschernigow umfaßt, wurde 1654 an Rußland abgetreten. Nach dieser Zeit ging die Zerstückelung Polens in raschem Tempo vor sich und fand ihren Höhepunkt in der ersten Teilung Polens im Jahre 1772, als ein Viertel des polnischen Gebietes unter Rußland, Österreich und Preußen geteilt wurde.

Der ersten Teilung Polens folgte nach einem verunglücktem Versuch nationaler Wiederherstellung eine zweite Teilung im Jahre 1793 und trotz des heldenhaften von Kosciuszko geleiteten Widerstandes eine dritte Teilung 1795, die das Schicksal des polnischen Reiches besiegelte. Als Ergebnis dieser letzten Teilung erwarb Rußland alle Gebiete des ehemaligen Großherzogtums Litauen, Österreich erhielt Galizien, und Preußen die Provinz Großpolen mit Posen und die Provinz Masovien mit Warschau.

Eine kurze Lebensfrist wurde Polen durch die Gnade

des Staatengründers Napoleon gewährt, indem er nach der Zertrümmerung der preußischen Großmacht aus ihren polnischen Besitztümern das halb unabhängige Herzogtum Warschau unter der Herrschaft des Königs von Sachsen schuf. Der Sturz Napoleons bedeutete den Sturz des neuen polnischen Staates. Der Wiener Kongreß, der im Jahre 1815 zusammentrat, bestätigte die Verteilung des polnischen Ländergebietes, so wie sie jetzt noch besteht, außer daß die Stadt Krakau in eine kleine polnische Republik verwandelt wurde, die nach einer ziemlich stürmischen Laufbahn im Jahre 1846 von Österreich aufgehoben wurde.

Das Gebiet, das heute Russisch-Polen heißt, und das ehemalige Herzogtum Warschau umfaßt, wurde auf dem Wiener Kongreß Rußlands zugesprochen, doch erhielt es die Erlaubnis, politisch und kulturell seine Autonomie unter der Bezeichnung „Königreich Polen“ beizubehalten, einschließlich eines polnischen Königs in der Person des russischen Kaisers, einer eingeborenen Zivilverwaltung seiner eigenen Sprache und sogar eines eigenen Heeres und einer eigenen Flagge. Der Aufstand des Jahres 1830 gab Rußland den bequemen Vorwand, seine Zusicherungen zurückzunehmen. Das Königreich Polen wurde dem russischen Reiche unter der Bezeichnung „Vistulaland“ einverleibt und so der eigentliche Name Polens aus der Geschichte ausgelöscht. Seit dieser Zeit hat sich Rußland bemüht, mit einer Beharrlichkeit und Grausamkeit, die nach dem letzten polnischen Aufstand 1863 beispiellose Formen annahm, den polnischen Stamm zu vernichten und das leiseste Anzeichen polnischen Nationallebens zu unterdrücken, bis dicht an die Schwelle des gegenwärtigen Krieges, da der nordische Bär, durch seine Jäger in die Enge getrieben, seinen bluttriefenden Druck lockerte und sich zu einer plumpen Liebkosung entschloß.

(Fortzetzung folgt.)



Zu dem Artikel von Wohlgemuth „Achad Haam u. das gesetzestreue Judentum."

Von Hermann Struck, Berlin, z. Z. im Felde.

In einem Unterstande in Feindesland hat man wohl Muße, viel nachzudenken (wobei der grausame Zauberstab des Weltkrieges uns manches Lebensrätsel zu lösen scheint) aber man hat nicht die Ruhe, wie daheim am Schreibtisch, die unser Hirn durchwogenden Gedanken schön geordnet niederzuschreiben.

Dies ist nicht die übliche Entschuldigungsphrase, mit der Artikelschreiber die Emanationen ihres Geistes einzuleiten pflegen; es soll vielmehr nur darauf vorbereiten, daß manches, was im Folgenden gesagt wird, notwendigerweise bruchstückartig anmuten muß.

Ich erachte es nicht als meines Amtes, die ganze Abhandlung über Achad Haam in allen ihren Teilen kritisch zu würdigen — ich will vielmehr nur an sie anknüpfen, um zu zeigen, wie selbst ein so klardenkender, warmer und gerechter Jude, wie sein Verfasser, gewissen Fragen gegenüber geradezu blind ist.

Sollte diese Blindheit — unserm alten Euphemismus entsprechend — einem Hellsehen entspringen?

Sollte Wohlgemuth absichtlich vermeiden, auf die starke gesetzestreue Strömung innerhalb des Zionismus einzugehen, so wie nach seinen Worten Achad Haam es vermeidet, auf eigentlich religiöse Grundfragen einzugehen?

Mit Freude und Interesse begrüßten die Gesetzestreuen das Erscheinen des Jeschurun, dieses Organs für Lehre und Leben im Judentum. Mit bitterer Enttäuschung sahen wir nationalreligiösen Zionisten, daß unsere Anschauung in diesen Blättern offenbar als nicht zum Leben des Judentums gehörig angesehen, d. h. totgeschwiegen wurde. Was Tausenden von jungen und alten Gesetzestreuen Ausdruck ihrer innersten Anschauung ist, davon wird im Jeschurun überhaupt nicht gesprochen?

Im Jeschurun findet man es recht und billig, die zionistische Bewegung zu bekämpfen, wie er in einem anderen Artikel desselben Heftes auf S. 643 mit der witzigen Phrase „Die Jagd nach der gesicherten Heimstätte“ abgewürgt wird — ohne dabei jemals die opfervollen Bestrebungen und erfreulichen Erfolge des Misrachi zu würdigen?

Wohlgemuth giebt zu, daß Achad Haam ein Mann von reiner Gesinnung ist, daß er den in Palästina sich breit machenden Radikalismus aufs schärfste gegeißelt hat, daß er in warmen Worten für den Sabbat eintritt und dann macht er ihm auf Seite 624 den Vorwurf, der interessant genug ist, um ihn näher zu betrachten: „es habe ihn immer Wunder genommen, daß Achad Haam bei seinem wiederholten Aufenthalt in Palästina nur einmal eine Schule der Freien Vereinigung besucht habe.

Ja, und Dr. Wohlgemuth fand keine Gelegenheit, die blühende hebräische Mittelschule Tachkemoni, die der Misrachi in Jaffa errichtet hat, hier auch nur zu erwähnen, trotzdem dies viel weniger zeitraubend gewesen wäre und die Gelegenheit sehr nahe lag?

Auf S. 629 nämlich sucht er die Verlegenheit des jüdischen Vaters in Jaffa zu schildern, der sein Kind nicht in das dortige hebräische Gymnasium schicken, ihm aber doch eine höhere Bildung zuteil werden lassen will.

Warum verschweigt Wohlgemuth hier das Bestehen des Tachkemoni? Es muß ihm doch sogar bekannt sein, daß dessen Ausbau in ein Gymnasium längst geplant und nur durch den Krieg aufgehoben ist! Er dürfte doch wissen, daß wir durch die hochherzige Spende des edlen Chajim N. Kahan נצ"ל in den Stand gesetzt wurden, nach dem Kriege einen stattlichen Neubau aufzuführen!

Warum stellt Wohlgemuth stets und ständig den „jungjüdischen Kulturzionismus“ Bubers als die Anschauung der deutschen Zionisten an den Pranger?

Verfolgt er sowenig die Entwickelung der zionistischen Bewegung bei uns? Er müßte mindestens wissen, daß sich von

Anfang an (wie erst jetzt wieder auf dem kürzlich stattgefundenen Delegiertentage in Berlin) die stärkste Opposition gegen Bubers Auffassung erhoben hat.

„Begegnet man in der ganzen neuen Literatur dieses Schlages altjüdischen Ideen über Gott und Religion?“ ruft Wohlgemuth emphatisch anklagend aus. Nein, in den Werken „dieses Schlages“ nicht, ebensowenig wie man bei Lazarus die Ideen der Agudas Jisroel suchen darf!! Aber man findet diese Ideen z. B. in den Schriften der zionistischen Rabbiner Roth von Papa, de Vries von Haarlem, Reines von Lida, Friedmann von Vap Ujhey, um nur einige zu nennen und in zahlreichen Kongressreden gesetzestreuer Zionisten [die man freilich nicht in den „Berichten“ des „Israelit“, aber im stenographischen Kongressprotokoll finden kann].

Und wenn hier vom alten Eliasberg gesprochen wird, stehen uns da nicht andere Männer viel näher, deren echtes Judentum, deren wahrhafte Gesetzestreue niemand anzuzweifeln wagen wird? Ich meine hier vor Allem den verehrungswürdigen Dr. Ephraim Adler, der einer der begeistertesten Vorkämpfer des Zionismus war. Ist es schon vergessen, daß auf dem sechsten Zionistenkongresse hundertundzehn Misrachisten als Delegierte erschienen, nur יראים ושלמים unter ihnen gar manche, die den Ehrennamen חכמים ונבונים verdienten?

Darf im Jeschurun nicht erwähnt werden, daß der „Haibri“, das Organ des Misrachi, lange Zeit das einzige hebräische Blatt Deutschlands war?

Herr Dr. Wohlgemuth schreibt auf S. 622:

„Auch seine Grundidee vom „geistigen Zentrum“ erscheint uns durchaus gesund, und wir glauben, daß auch wir uns nicht der Verpflichtung entziehen können, an ihrer Verwirklichung zu arbeiten.“

Nun, dann arbeitet mit uns, die wir schon so lange um die Anerkennung der echtjüdischen Gedanken im Zionismus ringen! Wenn meine Stimme zu schwach sein sollte,

so folget dem begeisterten Rufe, den Abraham Berliner in einer großen denkwürdigen Versammlung an alle Gesetzestreuen Deutschlands ergehen ließ:

„Tretet in Scharen in den Misrachi ein!“

Es dürfte ungewöhnlich sein, daß in einem Blatte eine solche Polemik gegen seinen Herausgeber geführt wird. Aber gerade dadurch, daß er ihr Raum giebt, zeigt er, daß diesem Blatte wirklich nichts fremd ist, was Lehre und Leben im Judentum berührt.

Und darum möchte ich in aufrichtiger Hochschätzung meine Klinge senken und zu ihm sprechen, was er Achad Haam zurief:

„Es ist wohl das Versöhnendste, das wir ihm sagen können, wenn wir unserm schmerzlichen Bedauern Ausdruck geben, daß er nicht unser ist.“

* * *

Also das ist der Widerhall, den mein Aufsatz „Achad Haam und das gesetzestreue Judentum“ im Kreise der Zionisten findet. Einer der geistig hochstehenden Männer, ein so großer Künstler hat zu ihm nichts Anderes zu sagen als was oben in dem auf Wunsch des Verfassers unveränderten Abdruck der Zuschrift zu lesen ist. Es hat nichts genützt, daß ich auf S. 630 f hervorgehoben habe, ich fürchtete mißverstanden zu werden und daß ich ganz genau noch einmal präcisiert habe, worüber ich auf Grund meines Themas „Achad Haam und das gesetzestreue Judentum“ zu sprechen hatte und worüber ich nicht sprechen konnte.

Mein Thema lautete: Achad Haam und das gesetzestreue Judentum, d. h. wie stellt sich das gesetzestreue Judentum zu der Form des Zionismus, die dieser Denker jener Geistesrichtung aufgeprägt hat. Inwieweit der Misrachismus den zionistischen Ideengehalt modifiziert und in seinen Grundlagen so umgewandelt hat, daß das gesetzestreue Judentum prinzipiell und ohne Einschränkung ihm zustimmen kann, ist eine Streitfrage, die ein Thema für sich bildet und mit unserer Stellungnahme zu Achad Haam nicht das mindeste zu tun hat. Oder wird der Begriff des Judentums, wie ihn Achad Haam geschaffen und

mit dem ich mich vom Standpunkt des gesetzestreuen Judentums auseinandersetzen wollte, ein anderer, weil es in der zionistischen Partei eine Misrachi-Fraktion gibt?

Aber Sie haben noch sonst verschiedenes auf dem Herzen. Sie stellen mir, verehrter Herr Struck, die Alternative: dumm oder schlecht. Denn dumm ist ein Mensch, der heutzutage von jüdischen Dingen redet und über den Zionismus nicht orientiert ist und schlecht ein Kerl, der eine religiöse Zeitschrift herausgibt und da die krummen Wege politischer Hinterhältigkeit geht. Was nun die Dummheit in diesem Falle angeht, so muß ich Ihnen gegenüber leider betonen, daß ich mich für klüger halte. Ich habe lange mit dem Zionismus gerungen. Fragen Sie Prof. Heinrich Löwe, der, als er noch mit Willy Bambus den „Zion“ herausgab, lange vor dem Erscheinen von Herzl's „Judenstaat“ auf meiner Studentenbude so manche Nacht seine Sporen als Apostel an mir verdienen wollte; seitdem habe ich so mancherlei geschrieben, was Sie nicht zu kennen brauchen, was mich aber vor dem Verdacht schützt, ich verfolgte die einschlägige Literatur nicht mit Aufmerksamkeit. Bleibt die Schlechtigkeit. Um meine Leser, die, nebenbei bemerkt, für so borniert eingeschätzt werden, daß sie vom Misrachi und vom Tachkemoni nichts wissen, auf jene Organisation und diese Institution nicht aufmerksam zu machen, habe ich sie totgeschwiegen. Mein sehr verehrter Herr Struck: Gestatten Sie eine argumentatio ad hominem! Ein klein wenig kennen Sie mich denn doch. Sie dürfen mir recht viel nachsagen, aber daß ich ein Diplomat, daß ich ein Politiker bin, das hat noch der ärgste Feind von mir nicht behauptet. Schon aus dem einfachen Grunde, weil ich dazu — ich sage G. s. D. — zu dumm bin. Ich nehme den Zionisten ihre Politik nicht übel, denn sie sind eine politische Partei. Ich aber würde mir verächtlich vorkommen, wenn ich dort, wo ich nach meinen schwachen Kräften der Hebung unserer religiösen Güter zu dienen hoffe, dies Streben durch politische Rücksichten verunreinigen wollte. Aber, noch eins. Können Sie sich gar nicht erklären, wieso ich in diesem Zusammenhang von den Dingen, die Ihnen am Herzen liegen, nicht gesprochen habe? Soll ich mit einem Künstler von diesem Ruf die Elemente der auf die redenden Künste angewandten Ästhetik durchgehen? Ich habe mir wohl vorher ausgetüftelt bei III a α, da mußte eigentlich der Misrachi erwähnt, bei IV c ß der Tachkemoni angeführt werden, aber er wird gestrichen. Nein, was vor Jahrzehnten, da mich zuerst Prof. Israel Friedländer, damals noch ein junger Fuchs, auf Bleichrodes Studentenbude, auf Achad Haam aufmerksam machte, in mir an Gedanken über Achad Haam geschlummert, was ich viele

Monate, bevor ich den Aufsatz geschrieben, bei der zweimaligen Lektüre all seiner Abhandlungen gedacht, das gestaltete sich dann unter dem Zwange der inneren Anschauungsform im Kantischen Sinne, die ich freilich auf Grund meiner religiösen Überzeugung an alle Erscheinungen des jüdischen Lebens lege, zu dem Gebilde, das für das Thema „Achad Haam und das gesetzestreue Judentum" nur diese Umrisse annehmen konnte. Wer darauf hin den Aufsatz noch einmal durchlesen wollte, der wird mir zugestehen, daß an keiner Stelle der Anlaß vorlag, von den erwähnten Dingen zu reden, und darum trat an diesen Stellen der Misrachi und alles, was mit ihm zusammenhängt, ganz von selbst nicht in meinen Blickpunkt. Wollen Sie mich in diesem Sinne blind nennen, ich nehme es an.

Der Jeschurun ist keine Tages- und Wochenschrift, er berichtet nicht über bestimmte Ereignisse. Auch über das „Leben im Judentum" sucht er nur von größeren Gesichtspunkten aus zu referieren. Seit dem Bestehen des Jeschurun ist mir noch nie ein Aufsatz über Wesen und Bedeutung des Misrachi angeboten worden. Ich wiederhole, es ist mir noch nie einer angeboten worden. Dafür, ob ich ihn aufgenommen hätte, wäre immer nur das sachliche Moment entscheidend gewesen, ob der Autor etwas neues und Bedeutendes zu sagen hätte, und ob er es in eine dem Niveau der Zeitschrift angemessene Form zu kleiden verstanden hätte.

Die zionistische Bewegung ist nirgends im Jeschurun „bekämpft" worden, einfach aus dem Grunde, weil ich offen gestanden, es für wichtiger halte, den Lehrgehalt des Judentums zu vertiefen als mich in unfruchtbare Diskussionen einzulassen, die uns nicht fördern und den Gegner nicht überzeugen. Auch in Zukunft gedenke ich nur das Wort zu nehmen, wo es die Abwehr gilt. Im übrigen sind Schriften von Zionisten im Jeschurun des öfteren und z. T. sehr eingehend gewürdigt worden. Einem jeden Autor den Mund zu verbieten, weil er es wagt, gegen den dreimal geheiligten Zionismus im Zusammenhang einer ganz anders gerichteten Erörterung eine Wendung zu gebrauchen, fällt mir natürlich nicht ein. Die Behauptung, der betreffende Autor habe mit der witzigen Phrase: „Die Jagd nach der gesicherten Heimstätte" die zionistische Bewegung abgewürgt, ist eine Übertreibung, die ich einem so besonnenen und abgeklärten Manne, wie Sie, verehrter Herr Struck es sind, nicht zugetraut hätte. Zumal diese Wendung dem Sinne nach fast in jedem der größeren Aufsätze Achad Haams vorkommt.

Namen, wie Ephraim Adler und Abraham Berliner, die ich mit nicht geringer Verehrung nenne, sind keine Argumente.

Ist es nötig, sehr verehrter Herr Struck, daß wir uns hier vor der Öffentlichkeit streiten? Leugne ich denn die trefflichen Qualitäten

der 110 misrachistischen Delegierten? Muß uns allen denn eine Rinde wachsen? Sie meinen, daß das gesetzestreue Judentum innerhalb der zionistischen Organisation wirken müsse, und ich bin entgegengesetzter Meinung. Sie verlangten den unveränderten Abdruck Ihrer Zuschrift, und darum mußte ich auch wider Willen das Gute stehen lassen, was Sie von mir zu sagen haben. Ich glaube, es bedarf für den, der Sie kennt, und wer sollte Sie unter den Lesern dieser Zeitschrift nicht kennen, keiner Unterstreichung Ihrer lauteren Gesinnung und Ihres Idealismus und so darf ich wohl mit der Bitte schließen, Sie wollen auch ferner Ihre Freundschaft dieser Zeitschrift erhalten und Ihrem Ihnen sehr ergebenen

J. W



Ein Wort über Krieg und Menschlichkeit.

Von Rabb. Dr. A. Neuwirth, Mainz.

Ein altjüdisches Sprichwort sagt: Bei drei Dingen erkennt man den Menschen: Beim Becher, im Zorn und wenn es ihm an den Geldbeutel geht. Wenn die Hemmungen fallen, mit denen der gesellige Mensch sein eigenes Ich umpanzert, da muß es sich zeigen, ob er genügend inneren Halt gewonnen, ob die adelnde Form nur äußerer Zwang, ob Seelenadel dahinter wohnt.

Ein solcher Prüfstein für die Menschheit bleibt der Krieg. Ob Kultur und Menschlichkeit nur Firnis gewesen, Mummenschanz, ob sie wirklich Wurzel geschlagen im Bewußtsein, im Herzen der Menschen, das zeigt die Stunde, da die äußere Fessel des Gesetzes bricht. Daß die Kriege ihr Ende schon gefunden, schien den meisten nur ein schöner Traum, daß sie menschlicher geworden sind, war bisher unser aller Stolz.

Und heute? — Gibt es eine Grausamkeit, die uns noch in Erstaunen setzte? Wir nahmen auch den Aushungerungskrieg, als wäre es eine Selbstverständlichkeit.

Lassen wir die Vergangenheit zu uns sprechen. Wir blättern in unserem jüdischen Schrifttum.

— — — Die Bibel verbietet, bei der Belagerung einer Stadt Fruchtbäume zu fällen, von denen der Feind seine Nahrung nimmt, Wasserquellen zu verschütten. (Deut. 20. 19 ff.)

Der Talmud gebietet die Pflege der Bäume und Quellen.

— — Das mächtige assyrische Heer zieht gegen Israel. Chiskia will die Quellen verschütten, um den übermächtigen Feind zu hindern. Er wagt es nicht, ohne sich mit seinen Fürsten und Heerführern zu beraten. (II Chr. 32, 4 ff.) Aber das Synhedrion erhebt Einspruch dagegen. Pešachim 51 a). Es widerstrebt dem ehrlichen und menschlichen Empfinden, den Feind durch Hunger zu bezwingen.

Auch die mohammedanische Tochterreligion erbt die alte Anschauung. Bei der Belagerung des Stammes Beni-Nadr läßt Mohammed die Dattelbäume der Festung abhauen. Eine besondere Offenbarung muß die Handlungsweise, die eine Ausnahme bleiben soll, rechtfertigen. (Sure 39, V 49).

— — — König Saul verfolgt David, der nach Nob flüchtet und dort um Unterhalt bittet. Es kann ihm nicht verweigert werden. Aber Saul bestraft die Bewohner von Nob (I. Sam. 21.) Saul verletzt hierdurch die heilige Sitte und die Absetzung, die bald darauf erfolgt, wird auf diesen Umstand vornehmlich zurückgeführt. (Midr. r. zu Lev. 26).

Noch ein Wort der Bibel:

„Es komme nicht ein Ammoniter und Moabiter in die Versammlung Gottes, auch das zehnte Geschlecht komme nicht in die Gemeinde Gottes. Weil sie euch nicht entgegenkamen mit Brot und Wasser auf der Wanderung, da ihr aus Ägypten zogt. (Deut. 23. 4)

Wir lassen diese stummen Zeugen der Vergangenheit hier allein für sich sprechen. Wessen Ohr noch empfänglich ist, wird ihre Sprache verstehen.



Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

Jeschurun

4. Jahrgang | Adar-Nissan 5677 / März-April 1917 | Heft 3/4

Erziehungsfragen in Ost und West.

(Dritter Aufsatz.)

Wir haben den Versuch gemacht, das Bildungsproblem in der Ostjudenfrage zu erörtern[1]) und hoffen, — soweit ein Thema, das in einem großem Werke kaum zu erschöpfen ist, in einigen Aufsätzen klargestellt werden kann — in den Hauptpunkten die Richtung gewiesen zu haben.

Von unten nach oben: Soweit es in Menschenkräften steht und die Zustände nach dem Weltkriege, die für die Bevölkerung des russischen Ansiedlungsrayons eine ungeheure ökonomische und kulturelle Umwälzung erfahren werden, es gestatten in die Erhaltung des Cheder in dem Sinne, daß der Löwenanteil des Unterrichts auf die jüdischen Disciplinen fällt, und seine Reformierung durch Einbeziehung des profanen Elementarunterrichts, für den die Zeit gewonnen wird durch Anwendung moderner pädagogischer Methoden im jüdichen Unterricht. Die jüdische Erziehung fortsetzend für die geeigneten Kräfte in den Jeschiwoth, auch hier in Verbindung mit einem solchen Minimalmaß an profanen Bildungsmöglichkeiten, daß die Talmudjünger nicht jedem praktischen Beruf für immer verloren sind. Der Hauptnachdruck darauf gelegt, daß das künftige Unterrichtswesen die Erziehungsschule zur Grundlage ihres Systems macht, in der Bibel und Talmud im Mittelpunkt stehen und die formal

[1]) Jeschurun, Jahrg. III, S. 1—19. 65—95. 177—210; Jahrg. IV, S. 1-13, 65-75.

und inhaltlich das Denken, Fühlen und Wollen der Knaben und Jünglinge in dem Maße bildet, daß sie zu charakterstarken Jehudim und ökonomisch brauchbaren Menschen heranwachsen.

Von oben nach unten: In dem großen Gebiet, in dem die eigentliche Masse der Judenheit in der ursprünglichen Ueberlieferungstreue lebt, müssen die Männer erstehen, die für die Erhaltung der Lehre richtunggebietend sind. Für die Auseinandersetzung mit den Ideen der Umwelt müssen hier die Waffen geschmiedet werden. Und wenn diese geistigen Führer erstanden, dann werden sie, die aus dem Milieu herausgewachsen, am besten zu beurteilen wissen, wie den Gefahren, mit denen die große Umwälzung das osteuropäische Judentum bedroht, zu begegnen ist. Sie werden befähigt sein, dem ganzen zukünftigen Unterrichtswesen, den Stempel aufzudrücken, die Wege zu weisen, auf denen innerhalb der gewaltigen kulturellen und wirtschaftlichen Wandlungen, die mit Naturnotwendigkeit eintreten werden, die Thorakenntnis und Thoratreue zu erhalten ist.

Die Lösung des Bildungsproblems wird nicht durch Aufstellung von Theorieen gegeben und auch durch das Vorhandensein einzelner großer geistiger Führer nur erleichtert. Es müssen noch ganz andere Faktoren hinzutreten, um den Weg zu bahnen. Die Masse der Gesetzestreuen, der gerade im osteuropäischen Judentum jedes Verständnis dafür fehlt, wie sehr die Steigerung der Kräfte durch Zusammenschluß der Gesinnungsgenossen ermöglicht wird, muß organisiert, die Aufklärungsarbeit durch das heute nun einmal unentbehrliche Mittel der Presse geleistet werden. An einzelnen Experimenten faktischer Schulgründung muß die Richtigkeit und Durchführbarkeit der Theorieen demonstriert werden.

Das gesetzestreue deutsche Judentum hat sich — wie bekannt — seit einiger Zeit dieser Aufgabe unterzogen. Was mit verhältnismäßig kleinen Mitteln geleistet wurde dank der opferfreudigen Arbeit der Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums und der beiden hochverdienten Vertreter unserer Sache in Warschau wie des

Mannes, der aus dem Nichts eine jüdische Realschule in Kowno geschaffen, das ist bedauernswert. und der mühsam verhehlte Ärger und Zorn in den gegnerischen Kreisen zeigt am besten die hohe Bedeutung des bisher Erreichten. Mannigfache äußere Ursachen haben es bewirkt, daß die russischen Juden ihre Sache nicht selbst haben in die Hand nehmen können. Wenn man aber bedenkt, daß auch vor dem Kriege fast gar nichts nach dieser Richtung hin geschehen ist, so darf man wohl sagen, daß hier das deutsche gesetzestreue Judentum den Nachweis der Befähigung erbracht, eine Reorganisierung des gesetzestreuen osteuropäischen Judentums in die Wege zu leiten.

Den Dank dafür wollen wir uns in der Form erstatten lassen, daß wir bei den osteuropäischen Brüdern in die Schule gehen, damit sie uns über die Erziehungsfragen im Westen belehren. Diese Belehrungen werden wir freilich nicht aus Büchern und Zeitschriften schöpfen können, sondern aus einer Betrachtung des inneren Lebens der gesetzestreuen osteuropäischen Juden, aus der Art, wie sie die Forderungen der Thora in ihrer intellektuellen und praktischen Betätigung erfüllen.

I.

Soll unsere Erziehung von neuen Gesichtspunkten geleitet werden, so müssen wir uns darüber klar werden, was in den bisherigen Methoden verfehlt war. Besser gesagt, was für Unvollkommenheiten haften diesen an, woran liegt es, daß die idealen Bestrebungen, die von hervorragenden Männern den Führern des gesetzestreuen deutschen Judentums im vergangenen Jahrhundert, mit solcher Hingabe gepflegt wurden, nicht zum Ziele führten. Es wird sich zeigen, daß diese Unvollkommenheiten z. T. dem „Erdenrest“ entspringen, der immer übrig bleibt, wo das Ideal zur Wirklichkeit werden soll, z. T. aber auch das natürliche Ergebnis der Einseitigkeit ist, die jeder Idee anhaftet, sobald sie mit Ausschließlichkeit unter Vernachlässigung anderer Ziele propagiert wird.

Die Namen Auerbach, Bamberger und Ettlinger reprä-

sentieren die alte Schule der Führer des gesetzestreuen Judentums. Alle drei allgemein anerkannte halachische Autoritäten, welche die Literatur der „Poskim“ bereichert haben, waren sie doch soweit mit der Bildung der Zeit vertraut, daß sie das gesetzestreue Judentum auch der nichtjüdischen Welt gegenüber würdig repräsentierten, in Schrift und Wort im Kampf mit der Reform ihren Mann standen. Was diese drei Thorafürsten durch ihre überragende Persönlichkeit ein jeder in seinem Kreise für Mittel-, Süd- und Norddeutschland an Wirkungen ausgelöst, ist noch nicht genug gewürdigt worden. Es fehlt noch für alle unsere gesetzestreuen Führer an Monographieen. Sie haben aber mehr, wenn man so sagen darf, erhaltend als revolutionierend gewirkt. Ihre Autorität gab dem Protest gegen die reformierenden Rabbinerversammlungen Gewicht (Ettlinger) bot dem Streben einer Liberalisierung des bayrischen Judentums ein Paroli (Bamberger) und wußte sich Jahrzehnte gegen eine neologe Majorität an der Stätte der eigenen Wirksamkeit zu behaupten (Auerbach). Sie haben auf weite Kreise des Volkes gewirkt. „Der Zionswächter“ löste, wenn auch in etwas altmodischer Form, den Gesetzestreuen die Zunge; all den neologen Zeitschriften gegenüber, in denen der platte Rationalismus sich breit machte, war eine Stätte geschaffen, wo das überlieferte Judentum sich aussprechen konnte, und ein ganz Großer wie R. Jakob Ettlinger zu Worte kam. In einem trefflichen Lehrbuch der Religion, das noch heute nicht veraltet ist, wurde von einer halachischen Größe, wie es R. Benjamin Hirsch Auerbach, der Herausgeber der Eschkol war, in wohlgeformter deutscher Sprache der Stoff so dargeboten, daß es den Vergleich mit den Gegnern nicht zu scheuen hatte. Und der Würzburger Raw, zu dessen Lehrhaus die Talmudjünger von weit und breit herbeieilten, er schuf ein echt jüdidisches Lehrerseminar und versorgte ganz Süddeutschland mit den Kräften, die dem Volke eine von jüdischen Gedanken getränkte Elementarbildung vermittelten. Die Arbeit für das Volk spiegelt sich ja auch in den meisten halachischen Werken R. Selig Bamberger's, die vor allem eminent praktischen

Zwecken dienen wollen. Und man hat mit Recht gesagt, daß sein אמירה לבית יעקב sein jüdisch-deutsches Pflichtenbuch für die Frauen vielleicht mehr zur Erhaltung der Gebote über Nidda Challa und Anzünden der Sabbathlichter beigetragen, als alle je darüber verfaßten Vorträge, Predigten und Aufsätze zusammen genommen. Diese Tätigkeit im Dienste jüdischer Volksbildung wurde in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts aufs glücklichste ergänzt durch die gottgesegnete Wirksamkeit Lehmanns, dessen dichterische, journalistische und pädagogische Begabung ihn befähigte, ein Volkserzieher in weitestem Umfange zu sein. Seine Jugenderzählungen sind noch heute — man möchte sagen leider — fast die einzige belletristische Lektüre, die der fromme Jude ohne Bedenken seinen Kindern in die Hand geben kann, und wer will abmessen, wieviel Erhebung und Stärkung der „Israelit" unter seiner Leitung einem großen Leserkreis gebracht, wieviel jüdisches Wissen und jüdisches Empfinden allwöchentlich hier ververmittelt wurde.

Wenn es angesichts der geschichtlichen Entwickelung, die zu bestimmen nur zum geringsten Teil in unserer Hand liegt, einen Sinn hätte, einen Wunsch auszusprechen, so müßten wir wünschen, daß es bei dieser Etappe der Entwickelung, für welche die genannten Führer charakteristisch sind, geblieben wäre. Und wir werden später ausführen, daß wir versuchen müssen, mit gewissen Abänderungen die durch die veränderten Zeitverhältnisse geboten sind, zu ihr zurückzukehren. Denn es ist ja nicht wahr, daß das gesetzestreue Judentum es in der Zwischenzeit in Deutschland herrlich weit gebracht. Die Blüte in einigen Centren, die nach außen hin in die Erscheinung tretende Bedeutung einzelner Organisationen täuscht darüber hinweg, daß sowohl nach Umfang und Stärke die Betätigung der Gesetzestreue im Verhältnis zu Anfang und zur Mitte des vorigen Jahrhunderts abgenommen hat. Damals noch eine Reihe Jeschiwoth auf deutschem Boden, eine unübersehbare Anzahl von Kaufleuten, die לומדים sind, viele „heiße" Jehudim, nicht im Sinne von Kampfhähnen in der politischen

Arena, sondern wie die Brüder Hirsch in Halberstadt, die zwar Spitzen, aber doch in ihrer Zeit für recht viele gleich Gelehrte, gleich Gestimmte, gleich Strebende typisch sind. Und wieviel kräftig pulsierendes Gemeindeleben in den kleinen Städten, wieviel תורה ועבודה וגמילות חסדים in ursprünglicher Frische.

Es wurde anders und nicht zum geringsten Teil durch die ökonomischen Umwandlungen, die in Deutschland im Allgemeinen und unter den Juden als den regsamsten Gliedern der Bevölkerung im Besonderen sich vollzogen. Das Hineinfluten in die Städte, der Andrang nach einer höheren Schulbildung brachte im viel höheren Grade materielle Hindernisse und geistige Gefahren für die Bewahrung der Ueberlieferungstreue. Die jüdischen Gemeinden in den Städten, deren Leitung zumeist in den Händen neologer Rabbiner und Vorstände lag, trieben halb durch fanatische Einwirkung, halb durch die Macht des Beispiels den Zugezogenen alle Anhänglichkeit an ihre Gesetzestreue aus und machten es auch den Alten, die fest blieben, unmöglich ihre Jugend in ihrem Sinne zu erziehen. Drei neue dringliche Aufgaben waren so dem gesetzestreuen Judentum gestellt. Der Bevölkerung mit einem umfassenderen profanen Wissen, wie etwa der Realschulbildung in einer Form zu vermitteln, die ihre Vereinbarkeit mit den modernen, kulturellen und wirtschaftlichen Bestrebungen aufzeigt, den gesetzestreuen Minoritäten in der Ausübung der Gemeindepflichten gemäß ihrer Ueberzeugung Halt und Stütze zu geben und endlich Männer mit dem Wissen auszurüsten, das sie befähigen sollte nicht nur in althergebrachter Weise den Lernstoff zu übermitteln, sondern als geistige Führer im Kampf mit den religionsfeindlichen Mächten sich zu bewähren, das Alte zu schützen, und mit schöpferischer Kraft religiöses Leben zu wecken.

Die beiden ersten Aufgaben waren vorzüglich Samson Raphael Hirsch, die letzte Esriel Hildesheimer vorbehalten. All dies immer mit der gebotenen Einschränkung gesagt und dem nachdrücklichen Hinweis darauf, daß hier nicht Persön-

lichkeiten als Ganzes zu würdigen sind, sondern nur die Entwickelung in Umrissen aufgezeigt werden soll, welche die Erziehungsgeschichte des gesetzestreuen Judentums in Deutschland genommen hat. Was die beiden Männer in ihrer vielseitigen Wirksamkeit für das gesetzestreue Judentum geleistet haben, darf bei dem Leserkreis dieser Zeitschrift als bekannt vorausgesetzt werden. Wenn man aber ihre Bedeutung für die Bildungsfaktoren des überlieferungstreuen Judentums besonders herausheben, sie als Erzieher dieses Judentums würdigen will, so ist man berechtigt, auf die erwähnten Punkte Nachdruck zu legen.

Samson Raphael Hirsch hat nicht die „Orthodoxie erfunden“ und nicht die „Neuorthodoxie geschaffen“, wie das unwissende Schriftsteller und oberflächliche Historiker behauptet haben. Aber er war freilich und ist noch heute durch seine Schriften ein alle seine Vorgänger und Zeitgenossen überragender Erzieher des deutschen gesetzestreuen Judentums durch die Fülle der Gedanken, die er in Anlehnung an das Bibelwort aus dem alten Schrifttum hervorzaubert und durch die hinreißende Beredsamkeit, mit der er sein eigenes starkes religiöses Fühlen dem Leser einzuflößen versteht. Ich habe in dem Aufsatz „Samson Raphael Hirsch als Erzieher“[2]) den Versuch gemacht, die geradezu revolutionierende Wirkung zu schildern, die Hirsch's Schriften auf denjenigen ausüben, der einerseits im altjüdischen Milieu aufgewachsen ist und Bibel und Talmud nach althergebrachter Methode sich angeeignet hat und andererseits eine reguläre Gymnasialbildung genossen und diese beiden Welten nun unvermittelt in sich herumträgt. Ich glaube dort an dem Beispiel mit Erfolg die ungeheure Wucht illustriert zu haben, mit der S. R. Hirsch's Erziehertätigkeit bei diesem Kreise des deutschen gesetzestreuen Judentums einsetzte.

Ebenso wichtig war die zweite Aufgabe; auch sie wurde von Hirsch mit einer Wirkung, der Ewigkeitswert innewohnt.

---

[2]) Samson Raphael Hirsch-Jubiläumsnummer S. 40 ff.

gelöst. Daß ein wahres jüdisches Gemeindeleben sich nur dort entfalten könne, wo Gleichgesinnte zu gleichem Streben sich zusammenschließen und daß darum eine reinliche Scheidung zwischen dem im thoratreuen Sinne Gläubigen und Ungläubigen sich vollziehen müsse, diesen Gedanken hat er den Zeitgenossen so eindringlich zu Gemüte geführt, daß er nie mehr verloren gehen kann. Und was in Deutschland an jüdischen Werken, jüdisch im Sinne des überlieferten Judentums, geschaffen wurde, ist ja nur — darüber kann kein Streit zwischen Anhängern und Gegnern des Austritts sein — unter der Herrschaft dieses Gedankens gediehen. Welches Schicksal das gesetzestreue Judentum in Deutschland getroffen hätte ohne diese Waffe, die ihm Hirsch geschmiedet, wir denken hier gar nicht so sehr an die politische des Austrittsgesetzes als an die geistige des Bewußtseins von der Notwendigkeit der Absonderung und Konzentrierung, das ist jedem klar, der nicht im Parteiurteil befangen oder ohne jede Kenntnis der jüdischen Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts ist.

Aber S. R. Hirsch's erstaunliche schriftstellerische Arbeitsleistung und seine Erfolge in der Neuordnung des Schul- und Gemeindewesens blieb doch nur auf einen verhältnismäßig kleinem Kreis beschränkt. Es galt für die zahlreichen Gemeinden, in denen das gesetzestreue Judentum noch zu retten war, die Männer zur Verfügung zu stellen, die zwar nur gemäß ihren Fähigkeiten und in bescheidenerem Umfang zu wirken vermochten, aber eben wirkten, die Ideen verwirklichten. Was immer Esriel Hildesheimer in seinem arbeitsreichen von einem eisernen Fleiß bedienten Leben für das gesetzestreue Judentum geschaffen, es tritt zurück vor der einen Tatsache, daß er Schüler ausgestellt und in der Institution des Rabbinerseminars ein Organ geschaffen, das den gesetzestreuen Gemeinden die geistigen Führer bot, von denen sie lernten und gefördert wurden und die ein ganzes Leben aufreibender Arbeit daran setzten, dem immer stärkeren Ansturm reformierender Bestrebungen Widerstand zu leisten. Die Möglichkeit, eine so große Anzahl von Männern für diese wichtige Aufgabe

zu erziehen, war zweifellos in der Eigenart der Persönlichkeit Esriel Hildesheimer gegeben, dessen mit großer Willensstärke glücklich sich paarende unendliche Güte und Menschenliebe ihm die Herzen all derer gewann, die je zu seinen Füßen gesessen. Mehr aber noch das neue Prinzip, von dem er bei der Gründung und Ausgestaltung seiner Institution sich leiten ließ, eine Versöhnung zwischen Thora und Profanwissenschaft dadurch herbeizuführen, daß er selbst und der Stab der Männer, mit dem er sich umgab nach dem Vorbild der Großen des Mittelalters und der durch die Errungenschaften der Neuzeit gebotenen Modifikation die Methoden der Wissenschaft ohne jede subjektive Zutat anzuwenden sich bemühten. Wir werden auf die Schwächen, die der Institution eines Rabbinerseminars anhaften, noch zu sprechen kommen. Gegen die Bedeutung dieses von Esriel Hildesheimer gefaßten und ausgeführten Planes sprechen die nicht immer glücklichen Erfolge ebensowenig, wie gegen die Arbeit S. R. Hirsch's für den Austrittsgedanken, daß es so wenige blühende Austrittsgemeinden gibt. Wie würde es wohl um das gesetzestreue Judentum in Deutschland aussehen, wollte man die überlieferungstreue Rabbinergeneration des letzten Menschenalters, die doch zum allergrößten Teile Schüler Esriel Hildesheimers an seiner Anstalt gewesen, sich hinwegdenken?

II.

Auch die Leistungen der größten Männer gehören zuletzt der Geschichte an. Sie dürfen uns nicht hindern, zu fragen, ob wir auf den gleichen Wegen unberührt durch die neuen Verhältnisse weiter gehen sollen, oder ob wir nicht unter den veränderten Zeitumständen gerade im eigensten Geiste der Bestrebungen dieser Männer unter Beibehaltung des Grundgedankens andere Methoden einzuschlagen haben. Man kann, um es zunächst in einem Satz zusammenfaßen, wohl sagen, daß alle Fehler und Unvollkommenheiten, die das deutsche gesetzestreue Judentum zeigt, darauf zurückgehen, daß es vom Geiste des osteuropäischen Judentums abgefallen

ist. Freilich in diesem Stadium der Entwickelung abfallen mußte, wollte es seiner historischen Aufgabe gerecht werden, aber in diesem Abfall auch Wunden davontrug, die es nun zu heilen gilt.

Der Gedanke der Verknüpfung von תורה עם דרך ארץ der harmonischen Vereinigung von Thorawissen und Thoratreue mit weltlicher Bildung und intensiver Berufsbetätigung, ein Gedanke der ja an sich uralt ist und im Gesamtverlauf der jüdischen Geschichte jederzeit seine Verkünder gefunden hat, bedeutet unter den sozialen Bedingungen, unter denen das deutsche Judentum lebt, in Wahrheit die Sanktionierung einer Vernachlässigung des Thorastudiums. Die Anerkennung, daß die Verbindung in der dargebotenen Form den Ansprüchen des thoratreuen Judentums genüge, würde manchen zum bequemen Ruhekissen, der sonst wohl, der alten Zeit gedenkend mit Schrecken auf das Abnehmen des Lernens sah. Die Vereinigung der gesamten Jugend in eine Schule, wo dem Hochbegabten wie dem Unbegabten das gleiche Pensum geboten wurde, drückte das Niveau herab, wie dies bei jeder Uniformierung geschieht.

Das Streben zur Konzentrierung auf einen kleinen Kreis von Gesinnungsgenossen mußte wieder das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der Gesamtheit Israels abstumpfen. Zweifellos war zunächst nur an eine Abschließung von den eigentlich zerstörenden Kräften der Reformer gedacht, aber die Entwickelung führte dazu, daß man, wir möchten fast sagen, noch größere Abneigung gegen die empfand, welche jene Abschließung nicht mitmachen wollten. Die Energie, mit der man alle Gedanken nur auf den einen Punkt gerichtet hielt, führte nach einem psychologischen Gesetz auch dazu daß alles, was außerhalb dieser Richtung lag an Interesse verlor und damit auch das sich Einsfühlen mit der großen Masse des osteuropäischen Judentums an Intensität abnahm. Es ist jedenfalls nicht zufällig, daß die Interessen von כלל ישראל in der Zeit, in der jene Bestrebungen der Absonderung auf dem Höhepunkt waren, so sehr in den Hintergrund traten.

Und wir vermögen jetzt auch objektiver das Unlustgefühl zu würdigen, das manche hervorragende Männer bei der Gründung des Rabbinerseminars beschlich. Eine Anstalt mit einem Studien- und Stundenplan birgt dadurch, daß sie auf den Durchschnitt eine gewisse Rücksicht nehmen muß, in sich die Gefahr, daß die Individualitäten dabei nicht so sehr zu ihrem Rechte kommen. Des Ferneren beraubt das Doppelstudium das durch die unglückliche Forderung der Gemeinden, ihren Rabbiner mit dem Doktordiplom ausgestattet zu sehen, erzwungen wird, und daß die mit großem jüdischen Wissen Ausgestatteten ohne großen Schaden für das Thorastudium absolvieren, gerade die auf diesem Gebiete Schwächeren einer uneinbringlichen wertvollen Zeit zu ihrer Fortbildung. Endlich steht ein priveligiertes reguliertes Berufsstudium an sich in Widerspruch zu der alten Tradition von der Anwartschaft auf ein Rabbineramt.

Vielleicht sind alle die Ursachen, die wir dafür angegeben, daß diese Ideale, die Hirsch und Hildesheimer vorschwebten, nicht so in Erfüllung gingen, wie es im Geiste der Urheber gedacht war, gar nicht die wirklichen oder wesentlich in Betracht kommenden. Vielleicht hat uns nur die aller pragmatischen Geschichtsbetrachtung anhaftende Unsitte, den Nachweis zu erbringen, daß die Idee in ihrer Entwickelung die Neigung zeigt, in ihr Gegenteil umzuschlagen und ihre Schwächen herauszukehren, dazu verführt, jene Bestrebungen selbst mit Vorwürfen zu belasten, für die in Wirklichkeit die außer ihrer Macht stehenden Verhältnisse die Schuld tragen.

Denn das letzte Menschenalter brachte ja in wirtschaftlicher Hinsicht und für die Wandlung in den sozialen Verhältnissen der Juden und damit auch für Thorawissen und Thorabefolgung des gesetzestreuen Restes, mindestens eine solche Umwälzung wie sie für den Uebergang von der durch die Namen Auerbach, Bamberger, Ettlinger charakterisierten Zeit zu der folgenden oben geschildert wurde. Der noch viel stärker einsetzende Rückgang der kleineren Gemeinden, die

mit ihrem Leben von größerer Beschaulichkeit und Ruhe den Alten eine größere Gelegenheit und Lust zum Lernen boten und den Jungen die physische Kraft bewahrten, die zu einer intensiveren geistigen Betätigung erforderlich ist; die jagende Hast in der Großstadt, in der eine unnatürliche Steigerung der Blüte des Erwerbslebens alle Kräfte absorbierte und den Alten Muße und Lust zum Lernen nahm[3]), während auch bei der Jugend sich trotz aller „Entlastung in den Schulen" eine merkwürdige Abnahme der Fähigkeit zeigte, das Lernen für die jüdischen Fächer zu bewältigen, wofür doch die vorausgangene Generation trotz des Besuches der staatlichen Schulen noch soviel Zeit erübrigt hatte. Die ganze materialistische Richtung der Zeit, die wie jede mit unbezwingbarer Kraft wirkende Macht auch die Besten, ihnen unbewußt, in ihren Bann schlug und ganz unmerklich das בטחון das ganz ursprüngliche Gottvertrauen, untergrub, ein Gottvertrauen, das sich nicht nur in Reden und einzelnen Taten dokumentiert, sondern auch in der Bestimmung des ganzen Lebenslaufes und in den Entscheidungen für die wichtigsten Lebensabschnitte zum Ausdruck kommt. Die Belastung des Rabbiners mit einer solchen Fülle von dringlichen Aufgaben, daß sie überhaupt nicht mehr zur Selbstbesinnung kamen, das Fehlen jeder Anregung in den von לומדים völlig entblößten kleineren Orten. Die Inanspruchnahme mancher vielversprechenden Intelligenz für die Betätigung neuer politischer Ideale im Judentum, die dem intensiven Thorastudium den Boden abgrub und den kleinen Kreis des verbliebenen gesetzestreuen Kreises noch mehr lichtete. Der epigonenhafte Charakter der ganzen Zeit der ja nicht nur innerhalb des Judentums, sondern auf allen Gebieten der geistigen Betätigung der Menschheit, soweit

---

[3]) Und nicht nur für das Lernen, sondern auch in der Erfüllung mancher anderen Gebote. Ich erinnere mich, um nur ein Beispiel zu erwähnen, wie מיושב in meiner Jugendzeit noch geort wurde, die סליחות vor ר"ה währten beinahe eine volle Stunde. Jetzt wird das „Pensum", wenn ich recht berichtet bin, in weniger als der Hälfte der Zeit „absolviert".

es sich nicht um Naturwissenschaft und Technik handelt, festzustellen ist, das Fehlen von ganz überragenden Persönlichkeiten, die durch ihre Führereigenschaften ihre Zeitgenossen über das Maß des Gewöhnlichen zu erheben und sie zu außerordentlichen Leistungen fortzureißen vermöchten. Das wären in bunter Reihe nur einige von den Ursachen, die man mindestens mit dem gleichen Recht dafür verantwortlich machen könnte, daß bei der Verwirklichung der erstrebten Ideale noch mancher Erdenrest zurückblieb.

III.

Es kann sich nicht darum handeln, für unsere „Erziehungsfragen in West" ganz neue Prinzipien aufzustellen, sondern nur darum, das — trotz allen Mängeln in der Verwirklichung — in der Grundidee Richtige nach unseren Kräften so auszustalten, daß wir der Verhältnisse nach Möglichkeit Herr werden. Und dazu, meinen wir, könnte uns die Berührung mit dem Osten helfen.

Es läßt sich alles wieder in zwei Worten sagen: Wir brauchen jüdisches Gemeinschaftsgefühl und בטחון ein Wort, das mit „Gottvertrauen" nicht ganz wiederzugeben ist, weil es eben nicht eine Stimmung und eine Ueberzeugung in gewissen Lebenslagen, sondern ein das ganze Leben beherrschendes Prinzip ausdrückt.

Jüdisches Gemeinschaftsgefühl! Wir wissen wohl, daß dort im Osten nicht minder Zank und Streit herrschen, Neid und Mißgunst, Gegensatz zwischen Arm und Reich, dem Wissenden und Ungelehrten, Scheidung der Stände, Ehrsucht und Verleumdung, erbitterte Parteikämpfe und vor allem eine viel größere Unfähigkeit, sich zum gemeinsamen Arbeiten zusammenzuschließen, als irgendwo im Westen. Aber dennoch trotz aller Gegensätze ein so intensives Einheitsgefühl, ein so starkes Empfinden für die „Jüdischkeit", ein so kräftig pulsierendes „jüdisches Herz", daß uns jeder Vergleichspunkt hierfür in unseren Kreisen fehlt. Mag sein, daß der Druck von außen mit dazu beigetragen hat, die Ursprünglichkeit jüdischen

Pflichtenlebens, der zum mindestens in den Anfängen gleiche Bildungsgang. Aber es ist so, daß das Wort „a Jid“ wie mit Zaubergewalt den Weg zu jedem Herzen öffnet. Da die weit, weit überwiegende Masse thoratreu ist und ihr von einer liberalen Majorität keine Vergewaltigung dessen droht, was ihr Judentum ist und um dessentwillen es für sie allein lohnt, zu leben, so wird freilich auch nicht der Gegensatz zu dem Abgefallenen so stark empfunden und erstreckt sich dies Einheitsgefühl auch auf diese.

Es wird in Deutschland kaum möglich sein, das Gemeinsamkeitsgefühl in der Stärke, wie es wünschenswert wäre, auf alle Juden auszudehnen. Der Kampf um den Reserveleutnant, selbst die notwendige und *sehr verdienstliche* Abwehr gegen politische Entrechtung, alles sonstige gemeinsame Arbeiten ist nicht ausreichend um das starke Gemeinschaftsgefühl zu wecken, das nur aus dem Bewußtsein erblühen kann, daß man in dem Empfinden für den letzten Endzweck des Lebens einig ist. Aber wie steht es mit dem Gemeinschaftsgefühl innerhalb des gesetzestreuen Judentums? Da jedes Hineinleuchten in die bekannten Gegensätze nur zu zweckloser Polemik führen kann und zu größerer Verbitterung und eine Besserung nur zu erhoffen ist, wenn die Beteiligten aus der eigenen Erkenntnis in die Notwendigkeit eines gemeinsamen Arbeitens sich zusammenfinden, so mag darüber mit Stillschweigen hinweggegangen werden.

Aber wir anderen, die wir diese Notwendigkeit erkannt, was haben wir getan? Nach guter deutscher Sitte haben wir eine Organisation geschaffen: die Aguddas-Jissroël. Ich fasse — und ich glaube darin die Gründer recht zu verstehen — die Agudass-Jissroel nicht als ein blosses Instrument zur Unterstützung notleidender Institutionen in der Diaspora und im heiligen Lande auf, sondern als ein Mittel, das Einheitsgefühl innerhalb des gesetzestreuen Judentums der ganzen Welt zu stärken, die Glieder, in denen das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit nur schwach sich regt, durch Hebung und Be-

schleunigung des Blutumlaufes gewissermaßen neu zu beleben und dadurch dem Gesamtorganismus, der an sich vorhanden, aber erstarrt ist, soviel Kraft zuzuführen, daß er für die Erhaltung dessen, was unser Leben ist, des Thorawissens und der Thoratreue, ungeahnt Neues vollbringen könne. Es scheint mir, als ob nach dieser Richtung nicht genügend geschähe, auf die Werbearbeit, die in einer Erhebung von Geist und Gemüt zum wesentlichen Gedanken der Aguddas-Jissroel-Idee gipfeln müßte, von Anfang an nicht genügend Nachdruck gelegt wäre. Dann wären auch die Einwände ausgeblieben, die von gegnerischer Seite und von Indifferenten gemacht wurden: Soll das Thorastudium bei uns gehoben werden? Bauen wir unsere Lernvereine aus! Sollen die Jeschiwoth unterstützt, die Institutionen des heiligen Landes gefördert werden? Wir zahlen unsere Beiträge, laßt uns die vorhandenen Organisationen stärken! Wir glauben, daß gerade der Weltkrieg, der an sich die nach Außen in die Erscheinung tretende Arbeit des Agudass-Jissroel als eines Weltverbandes im Keime erstickte, für diese innere Arbeit an unserem Selbst recht viel Gelegenheit bietet. Tausende gesetzestreue Jünglinge und Männer sind auf Jahre aus ihrer Umgebung herausgerissen und können sich in das Wesen unserer Glaubensbrüder einfühlen. Was sie gesehen und erfahren, wie die Einheit des thoratreuen Judentums ihnen zu einem bedeutsamen Erlebnis geworden, das müßten sie der Gesamtheit zugänglich machen, daß an ihrem Feuer auch das Feuer der Zurückgebliebenen sich entzünde.

Wir meinen, daß nur aus dieser Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls, daß nur aus der Arbeit, die den Gedanken כל ישראל ערבים זה בזה zum Centralpunkt jüdischen Denkens und Empfindens macht, die Möglichkeit erwachsen wird, das Große und Fruchtbringende zu schaffen, das die Aguddas-Jissroel aus einem Unterstützungsverein zu einem das gesamte jüdische thoratreue Leben umfassenden Organismus zu gestalten vermag. Die jetzige Art, wie die meisten Mitglieder zu der Idee der Agudass-Jissroel stehen,

erinnert an den Typ, der heutzutage leider nicht nur in Deutschland anzutreffenden alten Juden, die frühmorgens und abends die ersten und die letzten in Schul sind, es auch sonst für ihre Person mit der Erfüllung der jüdischen Pflichten sehr streng nehmen, aber in aller Seelenruhe ihrem Kindern in ihrem religiösen Tun freien Lauf lassen, ja ihre Töchter an unreligiöse Männer verheiraten. Während doch dem echten Jehudi das Herz bricht, wenn er seine Kinder auf gottentfremdetem Wege wandeln sieht, er sein Leben für sinnlos hält, wenn es derartige Früchte gezeitigt hat und er darum Gut und Blut opfert, um seinen Kindern die Möglichkeit zu bieten, gute Jehudim zu bleiben und ginge es auf Kosten einer gesicherten sozialen Position und eines besonderen Wohllebens. Dies Verantwortlichkeitsgefühl, das den Vater für seine Kinder beseelt, müssen wir, soll die Aguddas-Jissroel, wirklich zu dem Gebilde werden, das wir erhoffen, in uns für alle unsere Brüder erwecken. Zweierlei wird ja nötig sein, um ihre Arbeit fruchtbringend zu gestalten. בכל נפשך mit ihrer ganzen Person werden die einzelnen eintreten müssen für die Sache. In noch viel weiterem Umfang, als es schon jetzt G. s. d. zum Teil geschieht, werden wir Männer brauchen, die von ihrer Heimat sich losreißen und unter Bedingungen, die an ihren Körper und Geist die höchsten Anforderungen stellen, im Osten oder im heiligen Lande arbeiten. Sodann בכל מאדך was wir immer nur von unserem Vermögen erübrigen können, werden wir opfern müssen. Glaubt man wirklich, daß die gewaltigen Aufgaben, die unserer harren, durch Jahresbeiträge, wie man sie diesem und jenem Verein zukommen läßt, zu lösen sind? Diese Hingabe in tatkräftigem und opferfreudigem Handeln, wird aber nur möglich sein, wenn sie vorbereitet ist durch בכל לבבך, wenn das Innerste unseres Herzen aufgerührt und aufgewühlt wird bei den Gedanken, daß ein jeder von uns einen Teil der Schuld zu tragen hat, wenn im fernen Osten eine Gruppe oder auch nur ein einzelnes Glied dem thoratreuen Judentum verloren geht.

Aber wichtiger noch ist das Ernstmachen mit der An-

wendung dieses Verses aus dem Bekenntnis des שמע in seiner eigentlichen Bedeutung, in unserer Beziehung zu Gott. Und welche Anwendung könnte dies Gebot heutzutage, wo doch die Versuchung des Götzendienstes oder der Religionsänderung für Keinen von uns in Betracht kommt, anders finden als in der Forderung des unerschütterlichen בטחון. Und auch hier, ja hier mehr als in irgend einem anderen Punkte, müssen wir bei unseren Brüdern im Osten in die Schule gehen. Wir glauben, daß ihr בטחון, das uns nüchternen und rechnenden Westeuropäern wie ein Wunder anmutet, daraus entspringt, daß sie durch ihr Lernen und ihr Leben dem innersten Grundgedanken unserer Religion näher stehen. Aber mögen auch äußere Umstände hinzukommen: das Vorhandensein der vielen „Luftmenschen", die Unsicherheit der Verhältnisse auch bei den Wohlhabenden, die alle Berechnungen über den Haufen wirft und so oft dazu zwingt, Alles Gott anheimzustellen, das בטחון ist nun einmal in einer Kraft und Ursprünglichkeit wirksam, für die uns wiederum jeder Vergleichspunkt fehlt. Bei der Erziehung der Kinder, der Berufswahl, der Heirat, der Anzahl der zu erwartenden Kinder eine Sicherheit, daß Gott schon für alles sorgen wird. Und damit vergleiche man unsere Art, die in ihrem Streben für alle Fälle auszusorgen ja soweit gekommen ist, daß auch vor dem für einen thoratreuen Juden einem Verbrechen gleich kommenden Zweikindersystem — wenn auch jetzt noch vereinzelt — nicht zurückgeschreckt wird.

Nun ist größeres und geringeres בטחון z. T. begründet im Temperament, also in einer Anlage, die völlig umzumodeln nur schwer gelingen wird. Der Optimismus ist keine philosophische Theorie, die man durch Beweise demonstrieren, in Unterrichtsstunden lehren, dem pessimistisch Veranlagten zur Ueberzeugungssache machen kann. Auch wird schwerlich an den Erfolg einer Einwirkung zu denken sein, wollten wir in dem Umfang von dem kühlen, berechnenden mit allen möglichen Versicherungspolicen operierenden Westeuropäer בטחון für alle Beziehungen des Lebens

erwarten, wie es den Ostjuden eigen ist. Sollte aber nicht wenigstens ein einziger Zug aus dem Empfindungskomplex des בטחון zu erobern sein? Auch hier scheint das Erlebnis des Weltkrieges eine Aussicht zu eröffnen. Ein großer Aufwand wurde vor dem Kriege gemacht, um den Kindern die reichlichste Pflege angedeihen zu lassen, eine Pflege, die nach dem Urteil von heute gar zu einer schädlichen Uebernährung sich verstieg, aber einen jüdischen Lehrer zu halten hat man sich versagt, die Kosten dafür wären ja unerschwinglich. Und um die Zeit wurde gegeizt, wie durfte man daran denken die Kinder mit Gemorohunterricht zu belasten, wo die Gefahr vorlag, daß sie in der Schule die Plätze der Ersten würden räumen müssen oder gar nicht in die nächst Klasse versetzt würden. Und es kam der Krieg, und der Staat d. h. die Menschen stellten ihre Forderung und es war auch der bescheidene Aufwand erträglich und die Jünglinge wurden auf Jahre hinaus dem Erwerb entzogen und man fügt sich, weil man die eiserne Notwendigkeit erkennt. Ich weiß, man kann einwenden, das sind außergewöhnliche Zustände, wie können wir diese Genügsamkeit und das Vertrauen, daß wenn unserem Sohne eine gesicherte Zukunft vorherbestimmt ist, ihn ein, zwei Jahre des Thorastudiums auch nicht für immer zurückbringen werden, in die Zeit des Friedens hinüberretten? Aber hier eben soll es sich bewähren, ob auch wir von der Religion nur reden oder ob wir mit unserem ganzen Herzen, mit unserer ganzen Person und unserem ganzen Vermögen für sie durch die Tat einstehen wollen.

Wir sind scheinbar von unserem Thema abgeirrt. Wir wollten über die „Erziehungsfragen in West“ reden, was für uns ja auf die Frage hinausläuft, wie steuern wir der erschreckenden Abnahme der Thorakenntnis und sind auf die Forderung des בטחון geraten. Aber wir variieren auch hier nur das Motiv, das der Leser vielleicht bis zum Ueberdruß von uns hat abhandeln sehen: Nicht Organisationen, nicht Institutionen, nicht Programme und nicht Propaganda können uns helfen, wenn die Menschen sich in ihrer Lebensanschauung nicht

wandeln wollen. Der Charakter der deutschen Frömmigkeit muß ein anderer werden, der Wille zum Lernen muß sich siegreich Bahn brechen, dann ist die Sorge um die Mittel und Wege eine Frage untergeordneter Bedeutung.

Denn Gelegenheit zu „lernen" gibt es ja G. s. d. noch heute in Deutschland genug, nicht nur für לומדים sondern auch für die Jugend, in einer großen Anzahl von Städten sind noch Klausen בתי מדרשים ja auch Jeschiwoth. Nur daß der Zweck mehrfach nicht erfüllt wird, wenn nur die Alten zu שיעורים zusammenkommen oder das größte Kontingent von ungarischen und russischen Bachurim gestellt wird, denen es ja in ihrem Heimatland nicht an Gelegenheit zum Lernen fehlt.

Einige Vorschläge für die Wiederbelebung des Thorastudiums in Deutschland seien gemacht, als ganz unverbindliche Anregungen, die beileibe nichts mit einem festumrissenen Programme zu tun haben sollen.

Jeschiwoth, noch heute und auf deutschem Boden, heißt da die erste Losung. Frankfurt a. M. kann auch hier das Muster sein. Was hier zu Stande kam, muß auch in anderen Großstädten, wenigsten in denen, die eine verhältnismäßig starke gesetzestreue Gemeinde haben, zu ermöglichen sein. Die alten Jeschiwoth müssen wieder, wenn auch in ganz bescheidenem Umfange neu erstehen. Hat der Rabbiner die Muße, diese Jeschiwoth zu leiten, gut, sonst spricht nichts dagegen, daß ebenso wie in den großen Jeschiwoth Rußlands ein ראש ישיבה daneben die Leitung übernimmt. Wie auch die Verhältnisse nach dem Weltkriege sich gestalten werden, eine intimere Verbindung mit einem Teile der jüdischen Bevölkerung Rußlands oder doch zum mindesten des mitteleuropäischen Ostens ist wahrscheinlich. Russische und ungarische Bachurim, die nach Deutschland zur Fortbildung kommen werden, können die Einübungs- und Repetitionskurse mit den deutschen Bachurim, die noch geringere Kenntnisse haben, übernehmen. Wenn aus dem deutschen gesetzestreuen Judentum Männer das Opfer bringen, um ihre gesicherte Position zu verlassen und sich in den Dienst des osteuropäischen Juden-

tums zu stellen, wie das von unseren Delegierten in Warschau geschieht, so dürfen wir erwarten, daß sich auch unter den osteuropäischen Rabbinern Männer finden werden, die dem Rufe, uns zu helfen, folgen. Vielleicht, warum sollen wir nicht auch hier במחון haben? — kommen ganz Große zu uns und schaaren, wie es ja so oft in der Vergangenheit war, nicht durch den Ort der Institution sondern durch ihren Namen eine große Schülerzahl um sich und durch das lebendige Beispiel, wie es im Osten anfeuernd wirkt, wird auch bei uns die Flamme der Thoraliebe wieder entfacht.

Früh, sehr früh muß mit den Kindern das Talmudstudium begonnen werden. Ganz unpädagogisch schon mit dem achten, neunten Jahre! גירסא דינקותא die in frühester Jugend erworbene Vertrautheit mit der Sprache und den elementaren Begriffen ist nicht nur deshalb so wichtig, weil dann schon in frühen Jahren auf diesem festgegründeten Fundament weiter gebaut werden kann, sondern weil dann in der Zeit, in der überhaupt erst das Verständnis für die Bedeutung und den Wert des Lernens wach wird, die formalen Schwierigkeiten schon überwunden sind und der Schüler mit Lust und Liebe an seinen שיעור geht. Es wird dann freilich darauf verzichtet werden müssen, daß jeder Junge wahllos zur Gemoroh gepreßt wird. Man kann wohl sagen, jeder geschickte Talmudlehrer wird auch bei ganz jungen Kindern feststellen können, wem die Fähigkeiten und der Sinn für das „Lernen“ fehlt. Man soll dann nicht sich und dem Jungen zur Last das Unmögliche zu erreichen suchen, sondern mit תנ״ך, משניות, חיי אדם das Kind zu einem braven Jehudi erziehen. Wird ja auch S. R. Hirsch nicht minder in seinen pädagogischen Plaudereien“, (Ges. Schr. I—VI bes. IV S. 408 ff.) die wahrlich mehr sind als „Plaudereien“ und einen gut Teil dessen entfalten, was Förster neuerdings in seiner berühmt gewordenen „Jugendlehre“ ausführt, auf die Notwendigkeit des חנוך לנער על פי דרכו hinzuweisen, die Kinder nicht alle in gleicher Weise zu erziehen. Und wenn er diesen Grundsatz auch vor allem für die Verschiedenheit der Charakteranlage fruchtbar

macht, so ist das doch ebenso sehr für die Unterschiede in der interllektuellen Begabung zu berücksichtigen.

Es wird schon deshalb unter den Kindern eine Auswahl vorgenommen werden müssen, weil nur die wirklich begabten neben dem Schulunterricht und der Arbeit für die Schule die Zeit werden erübrigen können, die zu einem täglichen Talmudunterricht nötig ist. Auch dann wird man den Mut haben müssen, radikal mit jeder Belastung zu brechen, die aus irgend welchen anderen Forderungen, die an das moderne Kind gestellt werden, resultieren. Ja noch mehr, wovon das Kind irgendwie im Schulunterricht zu dispensieren ist, davon muß es befreit werden. Durch die Befreiung vom Schulbesuch am Sabbath — die an sich, wo sie zu erreichen ist, aus den mannigfachsten religiös-pädagogischen Gründen gefordert werden muß — wird noch der siebente Teil der Woche gewonnen. Wir reden immer nur von Eltern, denen es mit dem Thoralernen der Kinder eine ernste und heilige Sache ist und die nicht — wie das vorgekommen ist — wenn ihr Sohn Gefahr läuft, infolge der Versäumnis am Sabbath ein paar Plätze herunterzukommen, den Jungen schleunigst am Sabbath wieder zur Schule schicken. Jm übrigen lehrt die Erfahrung, daß den Begabten, und diese sollen ja nur für den intensiven Gemorounterricht in Betracht kommen, eine wirkliche Schädigung in ihrem profanen Wissen durch das Fernbleiben vom Schulbesuch am Sabbath nicht erfahren.

Jüdische Realschulen, die uns diesen Konflikt ersparen, werden auch heute, wo nur irgend die Möglichkeit vorhanden ist, zu gründen sein. Es ist ja auch, wenn man es recht bedenkt, und wie wir es schon oben hervorgehoben haben, sehr zweifelhaft, ob man statt der vielen anderen Gründe, die hier wirksam waren, die Schule selbst für die Abnahme des Thorastudiums verantwortlich machen kann. Und all die wichtigen Gründe, die schon so oft und in besonders eindringlicher und klarer Weise von Direktor Mendel Hirsch in S. R. Hirsch's Jeschurun (B. IV—VI) für ihre Notwendigkeit geltend gemacht wurden, bestehen auch heute noch zu Recht.

ja, heute vielleicht noch mehr als früher. Viel häufiger noch als früher ist in den höheren Schulen die Unsitte eingerissen, daß die Lehrer statt die Hauptarbeit in die Unterrichtszeit zu verlegen, die Aneigenung des Pensums dem häuslichen Fleiß überlassen und einen Teil der Stunde zu abliegenden allgemeinen Erörterungen benutzen, wobei es dann vorkommt, daß der Lehrer des Deutschen(!) — wir erzählen Tatsachen — sich über den Darwinismus, Bibelkritik usw. verbreitet. Also an der Errungenschaft der jüdischen höheren Schule wollen wir nicht rütteln lassen. Nur daß, wie die Erfahrung in allen Städten gezeigt hat, in der Schule selbst für das Talmudstudium nicht die Erfolge errungen werden und errungen werden können, wie wir sie von einem künftigen Geschlecht, das rechte Bachurim stellen soll, erhoffen. Doch kann, gerade im Anschluß an die Erfahrung, die die Schule macht, den Eltern das Urteilen über die Befähigung ihrer Kinder für ein intensives Talmudstudium erleichtert werden.

Sehr beachtenswert ist der Versuch, der in Heidelberg mit der „Thoraschule“ unternommen wurde. Sie geht von der berechtigten Voraussetzung aus, daß in all unseren Schulen die begabten Kinder zu ihrem großen Schaden das Schleppgewicht der unbegabten mittragen müssen. In der Tat kann man sagen, daß wie bei einer Flottendivision die Gesamtheit der Schiffe inbezug auf ihre Schnelligkeit nur den Wert des langsamsten Schiffes hat, so der ganze Klassenunterricht nur gerade so schnelle Fortschritte machen kann, wie sie den weniger Begabten erreichbar sind. Auf die Folgen, welche die Eintönigkeit der Wiederholungen und der ganze Zuschnitt des Unterrichts demgemäß auch sonst für die Entwickelung der Begabten hat, soll hier nicht eingegangen werden. Zweifellos aber kann man in Klassen, die nur für Begabte eingerichtet werden, in einem Bruchteil der Zeit das Gleiche erreichen. Der reiche Gewinn an Zeit kommt nun in der erwähnten „Thoraschule“ den jüdischen Fächern zu gut. Für die älteren Schüler fungiert ein jüdischer Raw als Lehrer. Ich habe mich bei meiner Anwesenheit in Heidelberg davon überzeugen kön-

nen, daß auch die jüngeren etwa neunjährigen Knaben, die ersten Blätter in Baba Kama, die doch nicht zu den leichtesten Partieen gehören, mit Verständnis haben vortragen können. Und da der Leiter als Inhaber eines früher schon bewährten Unterrichtsinstituts die Gewähr für die rechte Verteilung und Behandlung der profanen Fächer bietet, so sehen wir den Resultaten, die endgültig erst nach einer Reihe von Jahren zu beurteilen sind, mit Zuversicht entgegen. Wir freuen uns dieses Versuches, obwohl er ja in weitem Umfange für die Hebung des Thorastudiums nur Erfolge erzielen kann, wenn er überall, wo eine stärkere gesetzestreue Gemeinde vorhanden ist, unternommen würde. Man kann es den Eltern nicht verargen, wenn sie sich der Freude, die ihnen gerade die Erziehung eines begabten Kindes macht, nicht auf viele Jahre hinaus berauben wollen, vielleicht auch nicht berauben dürfen, da die Einwirkung einer echt jüdischen elterlichen Erziehung nicht unterschätzt werden darf. Es wäre aber bedauerlich, wenn diese außerordentlich glückliche Idee nur an Kindern aus Landgemeinden oder aus ärmeren Kreisen erprobt werden sollte.

Alle Mühe, die auf den Talmudunterricht der Jugend verwandt werden kann, wird vergeblich sein, wenn diese nicht später, sobald sie ins Erwerbsleben eintritt, das nun heute einmal die höchsten Ansprüche an Zeit und Kraft stellt, weiter „lernt". Nur eine unbezwingbare Lust und Liebe zum „Lernen" wird der täglichen Arbeit die Stunde abringen, die dazu nötig ist, daß man beim „Lernen" bleibt. Die rechte Lust und Liebe bringt aber nur der mit, der alle Schwierigkeiten des Stoffes mit Leichtigkeit zu überwinden vermag. So muß möglichst an vielen Orten die Möglichkeit geboten werden, daß auch nach Absolvierung der Schule der Knabe wenigstens ein Jahr sich ganz dem „Lernen" widmen kann. Die Lehrstätten und die Lehrkräfte werden schon vorhanden sein, wie wir das oben bereits ausgeführt. Die pekuniäre Hilfe (die Eltern wird man oft mit dieser Sorge nicht belasten können), die hier erforderlich ist, soll man aber nicht von Orga-

nisationen erwarten. Es ist eine bekannte Tatsache, daß viele für Angelegenheiten, die ihren näheren Kreis angehen, für die sie persönlich interessiert sind, leichter zu Geld-opfern bereit sind. In früheren Zeiten hatte jeder kleine Ort seine Bachurim. Die altmodische Form der damaligen Lösung, der Freitische, der wöchentlichen Unterstützungsgelder usw. ist ausgeschlossen. Aber es werden sich, so hoffen wir, noch immer begüterte Gesinnungsgenossen an vielen Orten zusammenfinden, um mit entsprechenden Mitteln und in geeigneter Form die Unterstützungsfrage zu lösen.

Und nur wenn in breitem Strom die Lust und die Liebe zum Lernen durch die deutsche Lande fluten, dürfen wir auch hoffen, die für uns ideale Generation an Rabbinern zu gewinnen. Nicht so sehr von oben, von unten aus muß vor allem die Gesundung kommen. Ein Geschlecht, das wieder „lernt", wird mit einer solch nicht mißzuverstehenden Kraft nach dem Rabbiner als תלמיד חכם rufen, daß er kommen wird, weil er kommen muß. Ist es denn ein Wunder, daß heute der Rabbiner vor allem als Prediger als Lehrer und als Verwaltungsbeamter gewürdigt wird, wenn in manchen Gemeinden selbst in „orthodoxen" der Vorstand nicht einmal im Stande ist, die התרת הוראה zu lesen? Wenn eine שאלה nur aus dem im Rahmen unserer alles Leben umfassenden Thora doch nur bescheidenen Bereich der Speisegesetze gestellt wird? Und noch eins: Nicht unmittelbar aus der Ebene, sondern aus der unübersehbaren Zahl von Hügeln, Vorgebirgen wachsen die Gipfel der Berge empor. אלף נכנסין לבית המדרש ואחד יוצא. Nur ein reiches Material bietet die entsprechende Auslese. Unter Hunderten, die „lernen", wenn es nicht Tausende sein sollen, gelangen doch eine Anzahl zur Höhe.

Das Lernen der Gesamtheit ist die Vorbedingung. Aber die Institution kann, soweit sie es vermag, den Bestrebungen entgegenzukommen suchen. Diese Erkenntnis hat sich unter den Männern, die für das Rabbinerseminar verantwortlich sind, auch immer mehr Bahn gebrochen. Es ist daher beabsichtigt, das Talmudstudium dort auf eine viel weitere Basis zu

stellen, es zu einer Jeschiwah auszubauen, die mit einer Erweiterung des Lehrkörpers verbunden sein soll. Man hofft aus dem Zuströmen der Schüler, die durch den Eintritt in das Seminar nicht den Anspruch auf eine Rabbinatsprüfung erwerben, eben den Gewinn für die künftige Entwickelung, der oben geschildert wurde. Und glaubt doch, daß der leitende Gedanke des verewigten Gründers der Anstalt, der thoratreuen jüdischen Wissenschaft eine Stätte zu schaffen, wo die Auseinandersetzung mit destruktiven Theorien der profanen erfolgen soll, auch bei der Umgestaltung bewahrt werden könne. Der Versuch soll gemacht werden, der Erfolg steht in Gottes Hand.

Und in Gottes Hand stellen wir auch den Erfolg aller Bestrebungen, die ja ohne alle Vorschläge in unserer Mitte zur Erfüllung drängen. Wir stehen an einer Weltenwende, und wir müßten unsere innerste Ueberzeugung verleugnen, wenn wir es nicht laut bekennen wollten, daß diese Wende unter dem Walten Gottes steht, der doch, wenn er die Völkerschicksale im Toben der Kriegsgewalten bestimmt, seines erwählten Volkes und der diesem gestellten Aufgabe nicht vergißt. Der Heilige, gelobt sei Er, wirft auch uns jetzt umher in dem Sieb, wie es die Propheten geschildert, er schleudert auch uns von West nach Ost und von Ost nach West, und auf Ihn wollen wir vertrauen, daß kein Körnlein zur Erde fällt. Er wird auch sein Volk den rechten Weg führen, nur daß es an uns ist, darüber zu entscheiden, ob wir den längeren oder kürzeren, den schweren oder leichten Schicksalsweg einschlagen wollen. J. W.



Ahron Marcus.

Von Dr. Julius Möller, Altona z. Z. im Heeresdienst.

Am ersten Adar jährte sich der Todestag von Ahron Marcus. Die Tagespresse hat seiner bei seinem Hinscheiden ehrend gedacht. Die jüdischen Wochenschriften brachten mehr oder weniger treffende ausführliche Berichte über das Leben und Wirken des einzigartigen Mannes. Von der Tagespresse war es die Frankfurter Zeitung, welche diese Einzigartigkeit richtig beleuchtete, die darin bestand, daß er mit unvergleichlicher Meisterschaft zugleich die kabbalitisch-chassidische Literatur und die modernen Wissenschaften beherrschte. Marcus verbrachte ja den allergrößten Teil seines Lebens in Podgorre-Krakau, in „dem unbeachteten Winkel der Geschichte, wo eine unzerstörbare seelische Kraft eines Volkes pulsiert“ (Ahron Markus Chassidismus Schlußwort).

Anfangs der vierziger Jahre in Hamburg geboren, in streng frommen Kreise erzogen, absolvierte er, der wegen seiner Begabung vierjährig aufgenommen wurde, als primus die Hamburger Talmudtoraschule und besuchte dann einige Zeit ein Progymnasium. Zu gleicher Zeit genoß er Unterricht bei einem geistreichen atheistisch gesinnten Lehrer, der den genialen Schüler sehr zu fesseln verstand, und lernte den Talmud bei dem hervorragenden, scharfsinnigen und streng orthodoxen Rabbi Baruch Lipschütz s. A., der in weiteren Kreisen durch seine Mitarbeit an dem Mischnakommentar Tifereth Jissroel bekannt ist. Der glaubenshungrige Jüngling faßte scharf die gewaltigen Fragen auf, die die Natur und Bibelwissenschaft, auch die Philosophie an den Gläubiger richtete. Vom Zweifel zerrissen, fürchtete er in Deutschland für seine Gläubigkeit. So ging er, statt an die Universität, an die Jeschiwa in Boskowitz. Ein Studiengenosse aus Galizien machte ihn auf den Chassidismus aufmerksam, der seine Seelenwunden heilen könne. Er fand dort, was er suchte. Er studierte die schwierige Literatur mit ungeheurem Eifer, ohne dabei „im sarmatischen Urwalde“ die Entwickelung der modernen Wissenschaft einen Augenblick aus dem Auge zu lassen. Seine zahlreiclen Arbeiten, deren einziger Zweck es war, die Treue und Erhabenheit unserer Überlieferungen zu beweisen, zeigen die Genialität, mit der er in die Tiefen der verschiedensten Themata einzudringen verstand, mag er nun die Lehren Hartmanns gegen Du Prel diskutieren und dabei sein erstaunliches Eindringen in die schwierigen Fragen der Hypnose und des Somnambulismus beweisen[1]), mag er die Bibelkritik unter die Lupe nehmen[2])

[1]) Hartmanns induktive Philosophie des Unbewußten im Chassidismus, Teil I.

[2]) Idem, Teil II.

oder die Entwickelungstheorie philosophisch und an Hand der paläontologischen Funde beleuchten[3]).

Der Grundrefrain aller seiner Werke ist das Wort des R. Israel Baal Schem:

„Das Wort des königlichen Sängers die Lehre Gottes ist vollkommen gilt noch immer; sie ist noch unberührt, da noch niemand angefangen, sie richtig zu verstehen.“ Bekanntlich unterscheidet man in esoterischen Kreisen verschiedene Auffassungen des Pentateuchtextes, die sich in dem Worte „Pardes“ andeuten, nähmlich P-Pschat einfacher Wortsinn, R-Remes Andeutung, D-Drusch Auslegung, S-Szaud Geheimsinn. Wie der Hammer aus dem Felsen Funken schlage, so gebe der Text der Thora verschiedenerlei Sinn, je nach der Tiefe der Auffassung. Für viele Exegeten von Philo an bis in die Zeit des sechzehnten Jahrhunderts kam überhaupt nur noch der Geheimsinn, die mystisch-symbolische Auslegung in Betracht, eine Auffassung die manchmal zu den gefährlichsten Consequenzen führte. Marcus versuchte im „Chassidismus“ Seite 45 ff. in Anlehnung an den Chessed l'abraham des R. Abraham Sohn d. R. Dow Ber von Meseritsch einen Ausgleich der rationalistischen Richtung, deren stolzes Haupt Maimonides ist, mit der mystischen der Kabbalah, früher Szaud genannt. Auch in der Toraerklärung besteht er auf Anwendung der vier oben genannten Arten der Auffassung.

Seine Art der Forschung läßt sich vergleichen mit den verschiedenen Arten der Naturforschung. Der Pschat entspricht der Betrachtung von Forschungsobjekten mit bloßem A[illegible] der Remes der Betrachtung durch die Lupe, Drusch und Ssaud durch immer stärker vergrößernde Mikroskope und feiner werdende chemische Analysen, welche der stets fortschreitenden Wissenschaft stets wieder neue Welten enthüllen. Sind doch Thora und Natur beide Gottes Werk! Den Ursprung der Geheimlehre „Kabbalah“ sucht er in ältester Zeit, sieht sie sich in den oft genannten Prophetenschulen der Königszeit fortpflanzen. (Chassidismus S. 41 ff). Die großen Sänger und Denker, die Propheten sind ihre Schüler. Jecheskeël zeigt sich nach dem Talmud von Babylon hinsichtlich der Engelnamen beeinflußt. Bei ihm findet sich zuerst der Ausdruck Galgal, Weltenrad. Daraus leitet Markus die Sfiraus her. Im Talmud schauen die Blüten der Kabbalah überall zwischen dem Astwerk der Halacha durch. Man suchte diese für das breite Volk nicht zuträglichen Lehren möglichst zu verbergen. S. Chagiga 11 b ff; die bek. Mischna und die folg. Gemarah schildert die Gefahren der Beschäftigung selbst von Gelehrten mit Philosophie und Mystik, mit dem „Pardes.“ Marcus sagt in d. Krak. jüd. Ztg. No. 5 Jahrgang 89, Seite 3. „Die (scilicet, schriftliche) Veröffentlichung der uralten mündlichen Tradition, selbst für Gesetzeserläuterung war verboten.

---

[3]) Kadmauniaus, Artikelserie der Krakauer jüd. Zeitung 1889—1890 קדמוניות und Barsilai.

Mit der Niederschrift der Mischnah erfolgte die erste schriftliche Veröffentlichung, um den Bestand der Lehre zu retten. Jahrhunderte später erfolgte der Talmud, wieder Jahrhunderte später die Geheimlehre. Und als das Merkwürdigste erfolgte vor der Geburt der neuen Forschung die erste vollständige Niederschrift der Schöpfungsgeschichte, durch R. Moses Chaim Luzzato[3a]) der dem aus der Tiefe hervordringenden Zeitgeist die Kette um den Hals warf. שמא דמרך עלך Der Name Deines Herrn ist über Dir."

Ausführliches bringt Marcus über die Geschichte der Kabbalah aber nicht. Die Essäer, die Gnostiker der Neuplatonismus, Jamblichus und Plotinos werden nur einmal erwähnt. Im Rahmen einer Geschichte des Chassidismus konnte die zum großen Teil dunkle Geschichte der Kabbalah auch nur gestreift werden und die Parallelen und Zusammenhänge zwischen beiden gezeigt werden. Soviel geht aber aus Marcus' Ausführungen doch klar hervor, daß die überaus niedrige Einschätzung, die Grätz der Kabbalah entgegenbringt, völlig unberechtigt ist. Die mancherlei gefährlichen Auswüchse, die Grätz gelegentlich mit Recht geißelt, rechtfertigen nur die Warnung des Talmuds. Marcus faßt denn auch Grätz manchmal recht unsanft an. Schon der Umstand hätte Grätz stutzig machen müssen, daß, wie er selbst hervorhebt, fast alle bedeutenden Männer der Judenheit seit dem allerdings rätselhaften Auftauchen des Sohar der Kabbalah eifrig ergeben waren. Wenn Grätz die Lehre des ajin und ani, d. h. die Lehre des für uns unfaßbaren Unendlichen, das sich unserer Logik in wesenlosen, begrifflosen Schein auflöst im Gegensatz zum Ich, der Persönlichkeit bespöttelt (s, Chassidismus S. 44) wenn er sich lustig macht über den Gedanken der Spiegelung des All im Menschen und über die 32 Bahnen u. s. w., so geht aus Marcus Werken mit zwingender Deutlichkeit hervor, daß er das Beste dieser Werke, tiefe philosophische Ideen, die, um nur dies hervorzuheben, Leibnitz und auch Spinoza stark befruchtet haben, nicht verstanden hat[4]).

[3a]) Über diese eigenartige Persönlichkeit, die profane Bildung und tiefe Kenntnis der Kabbalah in seltener Harmonie in sich vereinigte, vgl. Wohlgemuth „der Weg der Frommen" von R. M. Ch. Luzzatto S. VIII—XVII.

[4]) Wenn Grätz in Note 3 zu Band 7 behauptet, die Sefirothlehre sei vor Asriel und Esro ganz unbekannt, so hat er unbegreiflicher Weise ganz übersehen, daß das Sefer Jezirah gleich in den ersten Lehrsätzen die eßer Sefiraus blimo stets bringt. Und die Sphären- und Äonentheorie der Pythagoreer, selbst bei Aristoteles, bei den Neuplatonikern und Gnostiern scheint er bei Niederschrift dieses Passus ganz vergessen zu haben. Basilides läßt aus dem Urgrund des Lichtes Νοῦς, Αόγος, Φφόνησις, Σοφία, ύναμις, Δικαιοσυνη, Ειρηνη hervorgehen. Dann folgen 365 Sphären. Die Ähnlichkeit ist sinnfällig! — Nur läßt sich bei diesen in die graue Vorzeit

Marcus weist bei dem dem Rawed zugeschriebenen Jezira-Kommentar, als dessen Verfasser er den R. Josef ben Kalonymos hoaschkenasi ansieht, nicht nur verblüffende anatomische und psychologische Kenntnisse über Hirn und Rückenmarknerven nach[5]) sondern philosophisches Schwergut, wie seine Betrachtungen z. B. über Aulom, schono, nefesch d. h. Raum, Zeit, Seele, wobei wir an Kant denken, nach dem Raum und Zeit Denkformen der Seele sind.

Die Lehre des Unbewußten, aus dem das Denken entspringt, weist er in R. Chaim's ben Atar Torakommentar Or Hachajim zu פ אחרי מות nach. Diesen großen Mann (1696—1743) hat Grätz ganz übersehen. Marcus hat dieser Entdeckung das ganze Werk „Hartmanns Philosophie des Unbewußten im Chassidismus" gewidmet. Daß auch die neueren Chassidäer, besonders die Chabad diesen Gedanken bewußt benutzen und überhaupt glänzende psychologische Betrachtungen gemacht haben, geht aus der Übersetzung des Kuntris hahispaalus, „Abhandlung über die Gefühlsaffekte" und des „Schaar habechira" Lehre des Willensfreiheit (leider abgebrochen) vom R. Ber Seniorsohn, Lubawitsch 1813 hervor, die Marcus in der Krakauer jüd. Zeitung 1899 gegeben hat Ich verweise auch auf den hebräschen Auszug aus den לקוטי תורה vom R. Senior Salmondus Lodi (1743—1813) Barsilai S. 30,81. Hier findet sich also der von Marcus so oft hervorgehobene wunderbare Parallelismus zwischen der Philosophie des Judentums und der modernen Welt. Ebenso wie bei der später zu besprechenden Entwicklungslehre, überholt das Judentum aber die Moderne und nimmt ihrer letzten Consequenz, dem Akosmismus die gefährliche Spitze.

Die Kritik, welche Marcus gelegentlich an der modernen experimentellen Psychologie übte, ist allerdings unberechtigt. Aber sie erreichte ihre Höhe erst, als Marcus hochbetagt war und mit anderen Studien beschäftigt, hier nicht folgen konnte.

Scharf, schneidend und treffsicher ist jedoch Marcus Kritik an Hartmann, der seine Zukunftsreligion auf der Gesamtheit der Wissenschaften, insbesondere der Entwickelungslehre und Paläontologie aufbauen will.

Wenn Hartmann sich schließlich dazu versteigt, zu behaupten: dem seiner Natur nach stationären und stagnierenden Judentum

---

reichenden Gedanken nicht wissenschaftlich sicher nachweisen, welches Volk der Spender, welches der Empfänger war. Mehr Indizien sprechen jedenfalls dafür, daß die Juden die Spender der Grundgedanken, Griechen u. s. w. Empfänger waren, die das Empfangene philosophisch oder phantastisch ausputzten. Jüdische Denker nahmen dann häufig das von Fremden falsch erzogene Kind allzu gastlich wieder auf.

[5]) Dr. Paul Apelius, Maimonides Krakauer jüd. Ztg. 98, 2—6.

ist der Begriff der immanenten Entwickelung, dessen Anwendung auf die Welt als Ganzes, der Glaube an eine Weltentwickelung, wovon sich auch in der alten Philosophie keine Spur findet, so fremd und zuwider, daß Mendelssohn noch einem Lessing gegenüber die Unmöglichkeit des Weltfortschreitens behaupten und verfechten konnte, wenn Hartmann die Plattheiten der Wolf-Mendelsohn-Nicolai'schen Aufklärerei angreift und sagt: „Erst Leibnitz hat den Entwickelungsprozeß gleichsam von Neuem entdeckt — und kann in gewissem Sinn als der positive Apostel der modernen Weltanschauung betrachtet werden, so weist Marcus nach, daß ähnlich wie Reuchlin seiner Zeit von der Kabbalah fasziniert wurde, Leibnitz durch die kabbalistische Porta coeli des Admiral Herrera und den Verkehr mit gelehrten Juden stark beeinflußt worden ist. Typische kabbalistische termini technici und Anschauungen finden sich bei ihm wieder.

Aber nun kommt Marcus zu dem Hauptschlag, den er gegen Hartmann führt. Nicht nur talmudische und midraschische kurze Bemerkungen lehren die Schaffung und Zerstörung vieler Welten, wie sie uns die Paläontologie lehrt, und glauben sie in dem Wortlaut der Schöpfungsgeschichte begründet, nicht nur (der von Grätz so verlästerte) R. Chaim Vital (1571) betrachtet die männlichen Brustwarzen als rudimentäre Reste der hermaphroditischen Anlage des Menschen; in aller Klarheit und mit vollem Bewußtsein widmet der wegen seiner klassischen Dichtungen und des herrlichen Moralwerkes Meßilas Jeschorim berühmte R. Moses Chaim Luzzato (1703—43) einen großen Teil seines קל״ח פתחי חכמה dem Gedanken der Weltentwicklung mit ihrem Gegensatz von Freiheit und Gesetzmäßigkeit. Im „Hartmann" übersetzt Marcus die betreffenden Partieen prächtig. Im Barsilai Kapitel V sind alle erwähnten Stellen im Auszug des Originals wiedergegeben, und Luzzatos Lehren in sechs Lehrsätzen dargestellt. Kurz sind sie auch in dem Vortrage „die moderne Entwickelungstheorie in der jüdischen Wissenschaft" ausgeführt. Hundertundfünfzig Jahre bevor Darwin-Häckel alle Hirne mit ihrem Lehrgebäude derartig suggestiv beeinflußt haben, daß Selektion, Kampf ums Dasein und das biogenetische Grundgesetz den Gottesglauben in der modernen Menschheit fast erstickt haben, erschien dieser jüdische Weise, um mit uralten jüdischen Lehren „den Zeitgeist, wie es das Judentum schon oft getan, an die Kette zu legen". — Ich kann wohl behaupten, daß die Klarlegung dieser Gedanken in der jüdischen Überlieferung in Marcus die Überzeugung von dem Hervorbrechen göttlichen Geistes im Judentum zu Zeiten der Not und seine Geschichtsauffassung unendlich gefestigt hat. Es war wohl die größte Freude seines Lebens, daß er Schrittmacher dieser Lehren sein durfte. Er wollte nichts als im Schatten dieses unendlich verehrten Weisen stehn. Und so wird er von seinem Glanze beleuchtet! — Ich muß es mir aus räum-

lichen Gründen versagen, Luzzatos Lehren hier ausführlich darzustellen Kurz ausgedrückt! Der unendliche, unfaßbare Schöpferwille hat kein anderes Streben als die Herstellung der Vollkommenheit. Die Schöpfung erfolgte durch stufenweise Einschränkung der Vollkommenheit, die der Unvollkommenheit Raum gewährt, um dem freien Willen des Menschen Platz zu schaffen. Die Unvollkommenheit, die freie Abirrung der Erdmonade von dem Wege zur Vollkommenheit, bringt oft eine so mangelhafte Correlation von Geschöpfen zu Stande, daß sie katastrophal zu Grunde gehen!

So erklären sich astrische, tellurische und Menscheitskatastrophen. — In innigem Zusammenhang mit dieser Lehre betrachtet Markus die Tafeln der uns zum Essen erlaubten und verbotenen Tiere und Vögel, wobei ich nur auf die prächtigen Ausführungen in den Kadmauniaus (Krak. jüd. Ztg. 1898—99) in Guggenheims Vogelstudien daselbst und die Zusammenstellung des ganzen Gedankengebäudes, welche die סוגית נשר im Traktat Chullin mit hineinbezieht, Barsilai, Kap. 5 hinweise. Die unserer Auffassung so schwer verständlichen rudimentären Organe erhalten hier eine interessante Beleuchtung. Diese für die Auffassung eines Teiles der Speisegesetze und überhaupt aller Mizwaus so wichtigen Kapitel, die ganz neue Gedanken — für uns Modernen neu — bringen, empfehle ich dem allgemeinen Studium dringend. An der Hand von Luzzatos System entscheidet sich Marcus im Großen für die Auffassung von Agassitz und Cuvier, gegen den Engländer Wallace, Lyell, Darwin, gegen Häckel. „Häckel hat die Stenographie der Geschichtsschreibung, welche die Schöpfung gebraucht, nicht erkannt."

Da Hartmann nicht nur die Astromonie und Entwicklungslehre, sondern auch die Psychologie, die Sprachforschung und die Kulturgeschichte der Menschheit zum Aufbau seiner Zukunftsreligion braucht, und sich gegen die jüdische Offenbarung richtet, so hatte Marcus nicht nur die Entwicklungstheorie des Judentums, sondern auch die Psychologie des Judentums zu bearbeiten. Daß er die Lehre des Unbewußten klar ausgesprochen in M. Chaim ben Ata'r Or Hachajim fand, habe ich schon erwähnt. Nachdem er Du Prels Theorie des Somnabulismus, des Seelenlebens, des Spiritismus der Thora entsprechend, Hartmann zum Teil folgend, geschlagen hat, versucht er Hartmann und Schelling zu widerlegen. Um die Anschauungen des Rabbinismus über diese verwickelten Probleme vorzuführen, muß erst eine systematische Definition der rabbinischen (kabbalistischen) Philosophie und Psychologie vorgenommen werden, die Marcus im Kap. III und IV zum ersten Mal versucht. Er bittet den Leser um Nachsicht wegen des scheinbar oft losen Zusammenhangs der einzelnen Gedanken auf diesem schwierigen Gebiete. (Hartmann S. 58). Ich verzichte daher trotz oder grade infolge des Reichtums der Einzeldarstellungen auf Zusammenfassung des Ganzen,

zumal uns leider Marcus diese in dem ausgeblicbenen dritten Band des Werkes schuldig geblieben ist. Ich rate aber jedem, der die Oberflächlichkeit des Grätz'schen Urteiles über die Kabbalah völlig verstehen und zugleich einen der breitesten Ströme jüdisch-reliögisen Denkens kennen lernen will, sich in diese ungemein vielseitigen Kapitel zu versenken.

Im Band III des Werkes beginnt der Versuch der Darstellung der Kulturgeschichte der Völker, aus deren Mitte das Judentum entstanden ist und die in der Thora in den Geschichtstafeln und der jüdischen Geschichte nur kurz gestreift werden. Die Übergriffe der arischen Forschung auf dem Gebiet der Offenbarungslehre werden in einer Kritik der Bibelkritik abgewiesen. Von der berühmten Eschmuneserinschrift ausgehend, deren richtige Lesung nach vergeblichen Versuchen vieler Forscher, einem seiner Schüler aus dem Krakauer Ghetto im Jahre 1875 infolge seiner genauen Kenntnis des aramäischen Idioms gelungen ist, gibt Marcus eine treffende Kritik der berosinischen Königstafeln und eine glänzende Rechtfertigung der biblischen Quellen bis auf die subtilsten massoretischen Feinheiten unter verblüffend tiefem Eindringen auch in diese Literatnr und in die keilschriftlichen Funde. In den Kadmauniaus (1897—99) werden diese Forschungen vervollständigt. In dem Abschnitt Pentateuch und Überlieferung, dem zuletzt erschienenen Teil der „Hartmann" Schrift wendet er sich gegen die Verteilung des Schöpfungs- und Sintflutberichtes an verschiedene Verfasser, und bespricht dazu hier alle auftauchenden Fragen der Enstehung der Sprache, der Rassen der Urüberlieferung, des Dämonenglaubens u. s. w. (auch hebräisch Krakau 1896 und 97).

(Schluß folgt).



Blicke in die Pessach-Hagadah.

Von Dr. Felix Kanter in Zwittau (Mähren).

Mischna, Talmud und Decisoren sind darin einig, daß die heranwachsende Jugend nicht teilnahmslos am Sedertische sitze Die Kinder sollen an dieser feierlichen häuslichen Andacht tätigen Anteil nehmen und wir müssen danach trachten, sie zu dieser Teilnahme möglichst anzuregen. Vieles geschieht am Seder nicht als Selbstzweck, sondern aus dem Grunde, damit e die Kinder sehen und nach dessen Grund fragen. Auch scheint die ganze Hagadah namentlich der erste Teil bis Hallel, nicht

die Form und den Charakter einer für sich abgeschlossenen selbständigen Erzählung, sondern mehr die einer Antwort zu haben. Die Fragen bilden gleichsam die Einleitung und die Veranlassung zu der zu erteilenden Antwort. Um also den Übergang zu der Hagadah zu bilden, muß unbedingt gefragt werden[1]).

Diese Fragen sind in der Mischnah finiert und sind auch mit einer kleinen Variation [2]) in unsere Hagados übergegangen. Es sind deren, wie allgemein angenommen wird, vier Fragen מה נשתנה bildet bloss die Überschrift der folgenden vier Fragen, deren jede mit שבכל הלילות beginnt.

Betrachtet man jede einzelne dieser vier Fragen etwas genauer, so findet man, daß sie mindestens voreilig und keineswegs am Platze sind. Denn zur Zeit, als sie der jugendliche Fragesteller stellt, d. i. beim Beginne des Seders, ist noch nichts geschehen, was dem Kinde besonders auffallend erscheinen und es zur Fragestellung veranlassen könnte. Und was ihm auffallend erscheinen sollte und müßte, bildet sonderbarerweise gar keine Frage [3]). Gehen wir jede einzelne dieser vier Fragen etwas genauer durch. Die erste Frage lautet: Warum essen wir an diesem Abende nur Mazzoh? Während aber das Kind diese Frage stellt, wird noch überhaupt nicht gegessen, so daß der jugendliche Fragesteller, der wohl Mazzoh sieht, nicht wissen kann, ob nicht auch Chomez serviert werden wird.

---

[1]) Pessachim 116 a (הוא שואל לעצמו), ferner פטרתן מלאמר מה נשתנה (Pessachim a. a. O. 115 b). Daraus ist auch zu erklären, weshalb auf die gestellten Fragen in der Hagadah entweder gar keine (z. B. auf die Frage des כרפס oder הסיבה) oder nur eine indirekte Antwort erteilt wird. Die Fragen bilden eben nur den Übergang zur Hagadah.

[2]) Nach der Mischnah lautet die 3. Frage שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי, welche Frage in unserm Hagadas gänzlich fehlt. Die 4. Frage der Mischna bildet die 3. Frage in der Hagadah. Die 4. Frage unserer Hagadah fehlt in der Mischnah.

[3]) Z. B. das Entfernen der Mazzos vom Sedertische (vgl. die zitierte Stelle im Rosch. siehe auch Or. Ch. 473, 6), gleich unserm Zudecken der Mazzos. Ferner das Einschränken des zweiten Bechers, von dem noch später die Rede sein soll.

Dasselbe gilt von der zweiten Frage; vom Genusse des Bitterkrautes, das erst später, vor der Mahlzeit erfolgt. Und wie kann das Kind im Voraus wissen, daß wir an diesem Abende „zweimal eintauchen", da es vorerst nur einmal sah (כרפס) wenn auch dieses eine Mal sonst bei keiner Mahlzeit üblich ist [4])? Endlich die Frage: Warum sitzen wir alle angelehnt? Dies kann doch in den Augen des Kindes als ein reiner Zufall erscheinen, da wir doch auch in den übrigen Nächten „bald angelehnt, bald aufrecht sitzen". Diese Frage wäre berechtigt am Beginne der Mahlzeit, nachdem das ununterbrochene eigenartige Sitzen dem Kinde unbedingt auffallen muß, nicht aber gleich am Beginne des Seders. Am auffallendsten jedoch ist die zitierte Mischnah selbst. Dieselbe lautet: Man schänkt ihm den zweiten Becher ein und darauf fragt der Sohn מה נשתנה, woraus deutlich hervorgeht, daß das Einschänken des zweiten Bechers die eigentliche Veranlassung zur Fragestellung bildet, wie es auch רשי und רשב"ם auffassen. Ist aber dies der Fall, warum bildet nicht dieses, d. i. das Einschänken des Bechers, den Gegenstand einer Frage und warum wird dessen, was eigens geschieht, um das Kind zur Fragestellung anzuregen, mit keinem Worte Erwähnung getan?

Aus diesem Grunde wäre es vielleicht nicht gewagt anzunehmen, daß מה נשתנה selbst auch eine Frage, u. z. eine Frage für sich bildet. Wir hätten demnach nicht vier, sondern fünf Fragen. Diese Fragen stellte ursprünglich der jugendliche Fragesteller nicht, wie heute üblich, alle auf einmal, sondern nach und nach, je nach den Vorgängen, die sich vor ihm abspielen. Beim Einschänken des zweiten Bechers, bald nach dem Genuß des כרפס fragte das Kind מה נשתנה הלילה הזה [5]). Später, beim Verzehren der Mazzos fragte es . . שבכל הלילת חמץ ומצה [6]). Beim Genusse des מרור die zweite (d. h. die dritte)

[4]) Pessachim 116 a, vgl. Raschi und Raschbam.

[5]) Ohne nähere Begründung = was geht denn heute vor? = מה זאת

[6]) Es ist nicht ausgeschlossen, daß jede Frage, die mit שבכל הלילות beginnt, mit מה נשתנה eingeleitet wurde, welche Wiederholung mißverstanden nnd daher weggelassen wurde.

Frage und darauf auch die dritte (d. h. die vierte) Frage und endlich (vielleicht gar während der Mahlzeit) die letzte Frage: Warum sitzen wir alle angelehnt[7]). Auf diese Weise wäre jede Frage am Platze und das Interesse des Kindes bliebe bis nach der Mahlzeit wach. Diese Fragen bleiben zwar unbeantwortet, aber die Hauptfragen, so bemerkt R. Gamliel in der folgenden Mischnah, müssen unbedingt erklärt und beantwortet werden, u. z. פסח, מצה ומרור, denn diese bilden den integrierendsten Bestandteil der Pessachfeier und um dessentwillen soll alles andere geschehen, um das Interesse des Kindes wach zu rufen und es zum Fragen zu veranlassen[8]).

[7]) Nach der Lesart des רא"ש richtete das Kind blos drei Fragen, u. z. erstens „warum tauchen wir heute zweimal ein", zweitens „warum essen wir heute ausschließlich Mazzoh" und drittens „warum essen wir nur Braten". Die ersten zwei Fragen wären demnach logischer, denn sie richten sich nach den Vorgängen, die sich vor den Augen des Kindes abspielen. Die dritte Frage betreffs מרור ist in der Mischnah, die der רא"ש citiert, nicht enthalten. Dem Verfasser der Hagada scheint eine andere LA. der Mischnah vorgelegen zu haben.

[8]) Es ist möglich, daß die Bedeutung von Pessach, Mazzoh u. Moraur vom Vater gleich nach jeder Frage erklärt wurde.



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung).

Der polnische Adel oder die Schlachta.

Die soziale Geschichte Polens folgt demselben Einteilungsprinzip. Ihr bestimmender Faktor ist der Anspruch des polnischen Adels oder der Schlachta auf unbedingte, uneingeschränkte Macht im Staate. Die Aufhebung des erblichen Königtums im Jahre 1572 bezeichnet den Triumph der Schlachta — und den Beginn von Polens Verfall.

Die Geschichte der Juden in Polen ist durch tausend

verschiedene Fäden mit diesen sozialen Kämpfen verknüpft, und es ist von der höchsten Wichtigkeit für unsern Gegenstand, einen klaren Einblick in seine Ursachen und seinen Fortgang zu gewinnen.

In der ersten Periode seiner Geschichte zerfiel Polen gleich den meisten andern Ländern in zwei Klassen oder besser Rassen, — die Eroberer und die Eroberten. Der Erobererstamm, oder der Stamm par excellence — „Schlachta" ist wahrscheinlich von derselben Wurzel abzuleiten wie das deutsche Wort „Geschlecht" — wurde der Eigentümer des Bodens, während der eroberte Stamm der Bearbeiter des Bodens wurde. In den Zeiten der politischen Zerstückelung zwischen 1138 und 1306 brachte es die Schlachta, unterstützt durch die Abwesenheit der königlichen Autorität, dahin, die Bauern zu unterjochen, indem sie sie in Leibeigene oder chlops verwandelte und sie auf die Stellung richtiger Lasttiere herabdrückte, eine Stellung, in der sie bis zum eigentlichen Ende der polnischen Unabhängigkeit verblieben. Ungehindert durch königlichen Einspruch ging die Schlachta dann dazu über, sich die unumschränkte Herrschaft über die Staatsangelegenheiten anzumaßen, indem sie sich selbst in „Sejms" repräsentative Versammlungen oder Landtage organisierte, und so den Grund für eine der frühesten parlamentarischen Körperschaften Europas legte.

Dieser Prozeß ist nicht ohne Parallelen in der Geschichte anderer Völker. Ungleich jedoch allen anderen Nationen lief er nicht hinaus auf die Entstehung eines Feudal-Systems mit seinen Kasten und Scheidewänden; im Gegenteil, man kann wohl sagen, daß fünfhundert Jahre vor der französischen Revolution das polnische Volk — denn die Schlachta war zu dieser Zeit gleichbedeutend mit dem polnischen Volke — bestrebt war, die drei großen Grundsätze der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu verwirklichen. Freiheit war und ist immerdar geblieben der Abgott der polnischen Schlachta. „Wenn Vaterland", sagt Heine, ein sympathischer Beobachter polnischen Lebens, „das erste Wort des Polen ist, so ist Freiheit

das zweite." Diese glühende Freiheitsliebe bewahrte die Schlachta als Ganzes davor, die Herrschaft einer anderen Macht dulden zu müssen, sei es den Einfluß eines anderen Standes oder die Autorität eines Königs, und machte es für ein einzelnes Glied der Schlachta oder den Schlachtschizen unmöglich, ein anderes Mitglied seiner Kaste zu beherrschen. Auf diese Weise schloß Freiheit die absolute Gleichheit der Schlachta in sich, indem jedes Glied derselben bis zum eigentlichen Ende Polens den gleichen Anteil an der Leitung des Staates hatte, wie sie von der Nationalversammlung oder dem „Sejm" verkörpert wurde. Diese politische Gleichheit wurde von der gesellschaftlichen Gleichheit oder der Brüderlichkeit begleitet, denn die Schlachta verwarf alle sozialen Unterschiede — die Titel des polnischen Adels sind eine spätere Einführung von außen — und ihre Mitglieder bezeichneten einander als Brüder, eine Form der Anrede, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat.

So verwandelte sich die polnische Aristokratie in eine Autokratie; der Staat wurde ein Stand. L'état c'est moi wurde im wörtlichen Sinne des Ausspruchs der unverletzliche Grundsatz der Schlachta und ihr Schlachtruf in den beginnenden Kämpfen gegen die beiden Mächte, die in den Wettbewerb mit ihr eintraten und ihr die Autorität streitig zu machen sich unterfingen: die Herrschaft der Könige und die Macht des Mittelstandes.

Der Sieg der Schlachta über Königtum und Bürgerschaft.

Die Wiederherstellung Polens im Jahre 1306 ließ diese beiden Mächte in die Erscheinung treten. Das polnische Königtum war von seinen frühesten Anfängen an durch die Macht des Parlaments, das von dem Adel beherrscht wurde, konstitutionell beschränkt. Aber die Schlachta, die eben so sehr aus Prinzip wie aus Temperament antimonarchisch war, war gegen das geringste Anzeichen königlicher Einmischung empfindlich. Mit einer Beharrlichkeit und einer Geschicklich-

keit, die man im allgemeinen dem polnischen Adel garnicht zutraut, lag die Schlachta auf der Lauer nach jeder günstigen Gelegenheit, die Macht der Krone zu beschränken und ihr immer größere Vorrechte zu entwinden. Dieses Bestreben wurde so lange in Schach gehalten, als die beiden Königsgeschlechter der Piasten und der Jagellonen auf ihrem Throne festverankert waren. Als jedoch im Jahre 1572 der letzte Sproß der Jagellonen ohne Leibeserben zu hinterlassen starb, trat sie unverzüglich mit ihren Ansprüchen auf, und Polen wurde in eine Republik mit einem Wahlkönig als oberste Spitze verwandelt. Mit andern Worten: der polnische Staat fiel wieder unter die uneingeschränkte Herrschaft der Schlachta, mit einer königlichen Puppe, einem Spielzeug für ihre Hände.

Furchtbarer war der andere Rival, der aufstrebende Mittelstand, die städtische Bevölkerung oder die Bürger.

Während der vorhergehenden Zeit der Teilungen war Polen durch die politische Zersetzung und die wiederholten Einfälle der Tartaren in eine Wüstenei verwandelt worden. Um dem Lande aus dieser wirtschaftlichen Schwäche aufzuhelfen, begünstigte Wladislaw I, der Wiederhersteller des polnischen Königtums, und noch mehr sein großer Sohn Kasimir die Einwanderung deutscher Ansiedler in Polen. Diese Ansiedler, die meistens aus Handelsleuten und Handwerkern bestanden, einem Element, dessen Polen ursprünglich völlig entbehrte, sollten den fehlenden Mittelstand oder den „tiers état“ ersetzen. Um die Ankömmlinge gegen die Übergriffe des Adels zu schützen, verlieh ihnen der polnische König das sogenannte „Magdeburger Statut“, das ihnen vollständige Selbstverwaltung in den von ihnen bewohnten Städten zusicherte. Den deutschen Einwanderern gelang es durch ihre Sparsamkeit und Betriebsamkeit, Wohlstand in das Land zu bringen und seiner Zivilisation ihr Gepräge aufzudrücken. Die Spuren dieser deutschen Einwanderung sind noch heute zu bemerken, nicht nur in dem polnischen Wörterschatz, in dem das eigentliche Wort für Handel eben „Handel“ ist, sondern auch in dem polnischen Haß gegen alles Deutsche — einem Haß, der noch schär-

fer als die Feindseligkeit gegen den russischen Bedrücker ist, denn im ersteren Falle wird der Haß durch Bewunderung verstärkt, im letzteren ist er durch Verachtung gemildert.

Aber die neuen Ansiedler, die, unterstützt durch den Sinn für Ordnung und Disziplin, das Land bald mit einem Netz wohlorganisierter Gemeinden und blühender kaufmännischer Zünfte und Handelsvereinigungen bedeckten, nahmen auch die besten Ansätze, furchtbare politische Rivalen zu werden. Die Schlachta merkte bald die neue Gefahr und erklärte auf der Stelle ihren Gegnern den Krieg. Die tödlichste Waffe in den Händen der Schlachta, die auf wirtschaftlichem Gebiete von den Bürgern mit leichter Mühe überholt worden war, war die gesetzgebende Gewalt des Landtages, die ihnen noch unumschränkt zur Verfügung stand, und mittelst dieser politischen Dampfwalze gelang es ihnen, den politischen Ehrgeiz ihrer Mitbewerber völlig niederzuhalten. Der Landtag des Jahres 1496 bestimmte, daß es keinem Bürger erlaubt sei, außerhalb der Städte Grundstücke zu besitzen, und da Landbesitz die unerläßliche Voraussetzung für den Adelsrang, und der Adelsrang wiederum die unerläßliche Voraussetzung für die Teilnahme am Landtage war, so hemmte dieses Gesetz ein für allemal den politischen Fortschritt der Bürger.

Eine weitere Reihe von Gesetzen, die wirtschaftliche Vorrechte aller Art der Schlachta gewährten, so z. B. Freiheit von Zöllen und Einkommensteuern, und die die ganze Last des Staates den Bürgern aufluden, erdrosselten die wirtschaftliche Entwickelung des Mittelstandes. Schließlich besiegelten die sogenannten Kleiderordnungen, die den Bürgern verboten, sich äußerlich so wie die Schlachta zu tragen, zum Beispiel, die Kleidung eines Adligen anzulegen oder den Bart in der gleichen Art zu scheren, die gesellschaftliche Herabwürdigung des Mittelstandes. Das Ergebnis war, daß die Bürger nun in ihre ursprünglichen Stellungen, in die Städte und Bürgerschaften zurückgedrängt wurden, wo sie weiter ihre alten Vorrechte der Selbstverwaltung ausübten, — eine Tatsache von wesentlicher Bedeutung für die Geschichte der Juden Polens — aber

sie waren zu äußerster Machtlosigkeit herabgedrückt, so weit die staatlichen Angelegenheiten in Frage kamen. Die Schlachta konnte ihren Grundsatz aufrecht erhalten: l'état c'est moi.

Dieser Prozeß wurde im letzten Teil des sechzehnten Jahrhunderts vollendet, zur selben Zeit, als der Tod des letzten Sprossen der Jagellonen zu dem Triumph der Schlachta über die königliche Macht führte. Der Sieg der Schlachta war ein vollständiger — aber es war ein Pyrrhussieg. Denn die Schlachta besaß keine der Eigenschaften, die das Land in die Lage versetzt hätten, entweder auf die wirtschaftlichen Dienste des Mittelstandes oder auf die politischen Schranken durch die königliche Autorität zu verzichten.

Die Wirkungen der Herrschaft der Schlachta.

Hier sehen wir uns gewissen charakteristischen Eigentümlichkeiten in der Physiognomie der Schlachta gegenüber, die eben so entscheidend für die Entwickelung Polens als für die Geschichte der polnischen Judenheit waren. Hand in Hand mit manchen bewundernswerten Eigenschaften, die manchen Erscheinungen des polnischen Lebens einen eigentümlichen Reiz verleihen, enthält die Schlachta einen offenbaren Mangel grade der Tugenden, die einen dauernden Erfolg im wirtschaftlichen und politischen Leben verbürgen. Sicherlich sind Verallgemeinerungen etwas Gehässiges, und niemand hat mehr Grund, sich vor ihnen zu hüten als der Jude, aber alle, die die Vergangenheit Polens erforscht haben und das polnische Leben der Gegenwart beobachten, scheinen einstimmig der gleichen Ansicht hierüber zu sein.

Das hervorstechendste Merkmal der Schlachta ist ihre Freiheitsliebe, aber diese liberté ist nicht die Freiheit im Kantischen Sinne, die sich in der Selbstbeschränkung offenbart sondern jene kränkliche Freiheit, die in den erschreckendsten Mangel an Selbstbeherrschung ausartet. Dieser Geist mißverstandener Freiheit, oder richtiger von Zügellosigkeit, zeigt sich in der feindseligen, ja sogar verächtlichen Haltung der Arbeit gegenüber, die durch die Jahrhunderte hindurch charakteristisch

für die Schlachta war. Mit dieser Trägheit paart sich eine ausgeprägte Neigung zu Ausschweifungen und zur Verschwendung. Auf politischem Gebiete tritt dieser Mangel an Selbstbeherrschung in Unbeständigkeit und Wankelmut zu Tage und macht so einerseits die positive Fähigkeit des Führens, andererseits die passive Tugend des Gehorchens unmöglich. Die Polen sind, um die Worte von Georg Brandes anzuwenden der vor kurzer Zeit eben so sehr von den Polen vergöttert wurde, wie die Polen von ihm, die Polen sind starrköpfig, rauflustig und streitsüchtig; sie erkennen kein höheres Gesetz als ihren eignen Willen an. Und abgesehen von alledem sind die Polen, die stolz darauf sind, wenn man sie mit den Franzosen vergleicht, große Freunde von Schaugeprängen und Äußerlichkeiten; ihnen fehlt der feierliche Ernst des Deutschen und die rauhe Gradheit des Russen. Sie neigen dazu, die Form über den Inhalt zu stellen und den Schein der Wirklichkeit vorzuziehen.

Diese Charakterzüge, die für das wirtschaftliche Leben nicht weniger verhängnisvoll sind als auf dem Gebiete der Politik, tragen die Hauptverantwortung für die wirtschaftliche und politische Zerrüttung Polens. Sie machen die Tatsache begreiflich, daß das polnische Reich trotz seiner unermeßlichen natürlichen Hilfsquellen eines der hilflosesten Länder der Welt wurde, in dem die einzigen Saaten der Zivilisation von Deutschen und Juden gepflanzt und angebaut wurden. Sie erklären zu gleicher Zeit die Tatsache, daß eines der ältesten parlamentarisch regierten Völker Europas unter den Nationen zum Sprichwort wurde für Gesetzlosigkeit und Mißwirtschaft.

Die Früchte dieser verhängnisvollen Charakterzüge traten unmittelbar nach dem Jahre 1572 in die Erscheinung. Die Umwandlung des polnischen Königreiches in eine Republik nach dem Erlöschen des Königsgeschlechts der Jagellonen war die logische Folge der vorangegangenen politischen Entwickelung Polens. Aber die widernatürliche Aufpropfung eines Wahlkönigtums auf einen republikanischen Unterbau war nichts als ein Reflex der polnischen Vorliebe für Äußerlichkeiten.

Denn der König war bar aller Autorität, die man im Allgemeinen mit dem Begriff eines Königtums verbindet. Er hatte keine Macht, weder über die militärischen noch über die politischen Angelegenheiten des Staates, weder in der Verwaltung noch über die Finanzen, die alle in dem Sejm, der wiederum von der Schlachta beherrscht wurde, vereinigt waren. Auch konnte der polnische König, das Geschöpf von Wahlen — und Wahlen von einem höchst entwürdigendem Charakter, in dem nicht nur politische Ränke sondern auch schamlose nnd unverhüllte Erpressungen eine ganz hervorragende Rolle spielten — kaum einen Funken jener Göttlichkeit ausstrahlen, die einen König wie eine Hecke umgeben soll. „Wir sind es, die die Könige wählen.“ Diese Worte wurden auf dem Landtag 1604 Sigismund III mit brutalem Hochmut ins Angesicht geschleudert. „Sie mögen herrschen, aber Sie dürfen nicht regieren.“ Auch war der König — in dieser Beziehung weit schlechter gestellt als seine Untertanen in der Schlachta — in seiner persönlichen Freiheit durchaus nicht unbeschränkt. Er stand unter der dauernden Aufsicht des Adels; er wurde häufig mehr als der gewöhnlichste seiner Bürger angeschrieen und beschimpft, und mindestens zwei Fälle sind urkundlich belegt, in denen aussichtsreiche Kandidaten für den polnischen Thron heimlich vor der königlichen Ehre flohen und von polnischen Reitern verfolgt werden mußten.

Diese Farce eines Königtums würde sich vielleicht als weniger schädlich erwiesen haben, wenn die Schlachta, die mehr als je den Anspruch darauf machte, das ganze Volk zu sein, den edlen Grundsätzen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wie in der Vergangenheit treu geblieben wäre, und wenn der Sejm, der von ihnen beherrscht wurde, die Quelle der Autorität und der Regierung geblieben wäre. Unglücklicherweise jedoch war das Schicksal dieser Grundsätze das gleiche wie das des Königtums: die Schale war geblieben, aber der Kern war zerstört und in sein gerades Gegenteil verwandelt worden. Mit der Lockerung des königlichen Ansehens brachten es einige wenige adlige Familien dahin, das ganze

Wohl des Landes in ihren Händen zu vereinigen, während der Rest der Schlachta, der Kleinadel, auf den Rang der verachteten Bauern oder chlops sanken. Da es ihnen gesetzlich verboten war, das Gewerbe eines Bürgers oder Bauern zu betreiben — in beiden Fällen ging er seines Adelsranges verlustig, hatte der polnische Junker keine andere Wahl, als in den Dienst des vornehmen Herrn oder des Pan einzutreten und so sein Gefolge zu vermehren. Infolgedessen fiel Polen in die Hände einiger weniger Familien, wie der Potockis, Zamoyskis, Radziwills, Sapiehas, „e tutti quanti", — alles Namen, bei deren Erwähnung dem polnischen Juden die Gespenster der Vergangenheit auftauchen — die über ganze Provinzen herrschten, und von tausenden von Junkern umgeben, unendlich viel glücklicher und unendlich viel mächtiger als der König waren. Zwar blieb Freiheit noch immer das Losungswort der Schlachta, aber es war nicht, um noch einmal Heine zu zitieren, „die göttliche, die Washington'sche Freiheit; nur ein geringer Teil, nur Männer wie Kosciusko haben letztere begriffen und zu verbreiten gesucht." [Freiheit] „war nur der Wahlspruch des Adels, der dem König soviel Rechte als möglich abzuzwängen suchte, um seine eigene Macht zu vergrößern und auf solche Weise die Anarchie hervorzurufen."

Die Freiheit des Pan artete in die schrecklichste Form der Zügellosigkeit aus. Sie herrschten über ihre Gebieter mit der unglaublichsten Tyrannei, indem sie die elementartarsten Rechte menschlichen Lebens und menschlicher Ehre mit Füßen traten, abgesehen davon, daß diese Tyrannei, da sie nicht von irgend einem Prinzip oder von der Politik diktiert war, sondern eher die flüchtigen Launen eines ungezügelten Temperaments wiederspiegelte, ziellos und unberechenbar war, und gelegentlich durch Lichtblicke einer ebenso ziellosen und unberechenbaren Großmut gemildert wurde. Der Kleinadel blieb zwar äußerlich auf dem Fuße der Gleichheit und Brüderlichkeit mit dem Pan, er hatte genau das gleiche Stimmrecht in dem Sejm wie sein allerdurchlauchtigster Brotherr, aber in Wirklichkeit war er nichts als

ein elendes Werkzeug in den Händen seines „Herrn“, der ihm dazu verhelfen mußte, seine ehrgeizigen politischen Pläne auszuführen. Er wurde ganz so wie früher von dem Pan als „Bruder“ angeredet, mit jener prachtvollen Mischung von Höflichkeit und Brutalität, mit der der Pole noch heute im Stande ist auszurufen: Kochany Bracie, idz do diabla „Geliebter Bruder, geh zum Teufel!“ Er wurde gleich dem chlop unterdrückt und mißhandelt. Der Pan mochte ihm gelegentlich Nase und Ohren abschneiden und konnte häufig ihn auspeitschen lassen mit dem vom polnischen Gesichtspunkte aus wesentlichen Unterschiede, daß der Junker nicht früher gepeitscht werden durfte, ehe ihm nicht eine Decke untergelegt wurde.

Schließlich entging der Sejm, der Landtag, die Hauptquelle der Autorität und der Regierung in polnischen Landen, nicht der gleichen verhängnisvollen Umwandlung. Das Verfahren und die Formen der parlamentarischen Regierung wurden ebenso streng als früher gewahrt, nur daß die parlamentarische Regierung eine ebenso elende Farce wurde wie das polnische Königtum. Der Sejm wurde ein brodelnder Hexenkessel voll Zank und Streit und ein Nährboden der schrecklichsten Eifersucht der großen adligen Häuser, einer so tötlichen Eifersucht, daß, als die russischen Bajonette bereits den Zugang zur polnischen Kammer zu versperren drohten und man glaubte, daß eine Einigung zwischen den Chartoryskis und den Potockis das einzige Mittel zur Abwendung des drohenden Verderbens sei, die ersteren erwiderten, sie zögen die Tyrannei der Moskowiter der Tyrannei ihrer adligen Kollegen vor. Die Sitzungen des Sejm wurden eine Gelegenheit für endlose Redereien, und es ist urkundlich bezeugt, daß im Jahre 1792, als Polen bereits unter seine drei Nachbarn aufgeteilt worden war, und als die einzige Möglichkeit der Rettung in dem sofortigen Kampf gegen Rußland lag, die Debatte über die Neu-Organisation des Heeres nicht weniger als volle sechs Monate währte.

Aber oft genug gingen die Abgeordneten von Worten zu Taten über, und der Sejm vom Jahre 1764 wird mit Stolz

erwähnt, weil nicht mehr als „eine Stiege“ (zwanzig) Menschen im Verlauf der parlamentarischen Verhandlungen getötet wurden. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß nicht weniger als zwölf Landtage vor der offiziellen Eröffnung abgebrochen wurden, weil einige Abgeordnete darauf bestanden, ein jeder, daß seine Anträge zuerst vorgelegt werden sollten, und diese Methode im Wahnsinn, oder vielleicht richtiger, dieser Wahnsinn in der Methode erreichte seinen Gipfelpunkt, als das Gesetz des sogenannten Liberum Veto angenommen wurde, ein Gesetz, das jedem einzelnen Deputierten das Recht gab, einen Antrag zu Fall zu bringen, auch wenn er von allen anderen Abgeordneten angenommen worden war. Alles, was ein Abgeordneter, das heißt natürlich ein Schlachtschiz, zu tun hatte, um das Zustandekommen eines Gesetzes zu verhindern, war aufzustehn und auszurufen: Nie pozwalam „Ich erlaube es nicht“, und nicht nur das einzelne Gesetz war damit gefallen, sondern der ganze Landtag wurde infolgedessen aufgelöst, mit dem Ergebnis, daß das Land für volle zwei Jahre, bis zur Berufung des nächsten Landtages, in einem vollständigen Zustande der Anarchie war. Im Verlauf von 112 Jahren wurden nicht weniger als achtundvierzig Landtage infolge dieses Liberum Veto aufgelöst. Bis zu welchem Grade dieser Krebsschaden der Gesetzlosigkeit an dem Lebensmarke Polens gefressen hat, kann aus der Tatsache geschlossen werden, daß, als im Jahre 1791, neunzehn Jahre nach der ersten Teilung Polens, der letzte polnische König, Stanislaw Poniatowski darauf hinarbeitete, durch einen geschickten Schachzug im Landtage die berühmte Verfassung vom 3. Mai durchzubringen, durch die das Wahlkönigtum, das Liberum Veto und andere ähnliche Mißbräuche abgeschafft werden sollten, ein anderer Teil der Schlachta sofort gegen den König zu den Waffen griff, und, indem sie die Hilfe Rußlands anriefen, die zweite Teilung Polens im Jahre 1793 und die schließliche Auflösung im Jahre 1795 zu Stande brachten.

Manch einer mag vielleicht verwundert fragen, welcher Zusammenhang zwischen der Entartung der Schlachta und der

Zersetzung der parlamentarischen Herrschaft in Polen einerseits und der Geschichte der polnischen Juden andererseits ist, aber ich bin so kühn zu behaupten, daß der Zusammenhang ein eminent wesentlicher ist. Wir werden später erfahren, bis zu welchem Grade dieser soziale Prozeß die allgemeine Entwickelung der polnischen Judenheit berührte, aber eine Tatsache mag schon an dieser Stelle vorweggenommen werden. Wenn irgend etwas für die polnische Judenheit in ihren früheren Stadien charakteristisch ist, so ist es ihre außerordentliche praktische Geschicklichkeit und ihr Sinn für Disziplin. Die ersteren befähigte die polnischen Juden, ihre wirtschaftlichen Kämpfe gegen übermächtige Feinde auszufechten. Der letztere machte es ihnen möglich, eine innere jüdische Organisation zu schaffen, die manche ähnlichen Versuche in den Schatten stellt, die Juden in neueren Zeiten in diesem Lande oder in anderen Ländern gemacht haben.

Aber der polnische Jude lebte einige Jahrhunderte hindurch in enger Berührung mit der Schlachta. Er konnte nicht umhin, auf den Pan als den einzigen Wächter der Autorität und den einzigen Repräsentanten der Regierung hinzublicken, und wenn man dem polnischen Juden von heute Eigenschaften gerade der entgegengesetzten Art zuschreibt, wenn, um Brandes' Charakterisierung der Polen noch einmal anzuführen, diese sich starrköpfig, rauflustig und streitsüchstig zeigen, die kein höheres Gesetz als ihren eigenen Willen anerkennen, wenn Redekunst die Stelle von Tatkraft einzunehmen scheint, wenn sogar die Formen parlamentarischer Verhandlungen sich in einen formlosen Kampf verwandeln, wenn der Mangel an Selbstbeherrschung, mit einem Worte der Geist des „nie pozwalam" noch heute in den Beratungen polnischer Juden einherstolziert, so haben wir kein Recht, diese Fehler als charakteristisch-jüdische oder auch charakteristisch-polnisch-jüdische anzusehen, sondern wir haben sie als einen der vielen Auswüchse unseres Goluss-Lebens zu betrachten, die zu kurieren sicherlich unsere Pflicht ist, aber die wir nicht mit Plumpheit und Heftigkeit kurieren wollen, sondern mit Geduld und liebevoller Hand.

Die Kirche in Polen.

Um das Bild der sozialen Gliederung Polens zu vervollständigen, müssen noch einige wenige Worte über eine weitere Klasse der polnischen Gesellschaft gesagt werden, die von verhängnisvoller Bedeutung für die Geschichte der polnischen Judenheit war — ich meine die Kirche. Wie in allen anderen Ländern, ging auch die polnische Kirche, während sie feierlich erklärte, ihr Reich sei nicht von dieser Welt, mit allen Mitteln darauf aus, diese Welt zu beherrschen. Die Bekehrung des Königs Mieczyslaw zum römischen Katholizismus im Jahre 966 brachte Polen unter die Abhängigkeit der römischen Kurie. Die Verkörperung der Disziplin, die Kirche, war bestimmt, über eine Nation zu triumphieren, deren innerste Seele der Mangel an Disziplin war. Was Geld und Gut anbetraf, so konnte sie es mit den Bürgern aufnehmen; im politischen Einfluß wetteiferte sie mit den Königen und mit der Schlachta, und so gelang es ihr, Schritt für Schritt ihre Macht über die Seelen der Gesamtbevölkerung aufzurichten.

Das sechzehnte Jahrhundert bedeutet, wie auf allen andern Gebieten der polnischen Geschichte, einen Wendepunkt auch in der Geschichte der polnischen Kirche. Die Fortschritte der Reformation, die in dem Unabhängigkeitssinn der Schlachta einen weit kräftigeren Wiederhall fand als die strenge Zucht Roms, nahmen einen so beängstigenden Umfang an, daß im Jahre 1655 die Jesuiten gerufen wurden, um sie zu bekämpfen. Und die Schüler Loyalas trugen den Sieg davon. Zwar gestattete die eigenartige Verfassung des polnischen Königtums der Kirche nicht, in Polen die ungeheuerlichen Formen westeuropäischer Unduldsamkeit einzuführen, aber eine schwarze Wolke der Unwissenheit und des Aberglaubens bedeckte den geistigen Horizont Polens und hüllte es bis dicht an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts in Dunkelheit ein. Polen tilgte bis zum letzten Pfennig das Konto, das es den Jesuiten schuldete und bezahlte pünktlich seine Schuld, ein Jahr nach der ersten Teilung Polens, im

Jahre 1773 — indem es sie austrieb. Aber das Heilmittel wurde zu spät angewendet. Finis Poloriae, so lautete der Stempel, der auf die Stirn Polens aufgeprägt war.

Die ersten Anfänge der polnischen Judenheit.

Wir haben nun den rechten Aussichtspunkt erreicht, von dem wir mit Muße das ganze Panorama der polnisch-jüdischen Geschichte nicht als eine vereinzelte und darum unverständliche Erscheinung, sondern als ein Glied und einen Teil der allgemeinen Geschichte des polnischen Volkes überblicken können.

Denn es muß in der Tat bemerkt werden, daß in keinem anderen Lande die Geschichte der Juden in ihrer Ausdehnung so gleichlaufend und in ihrer Folge so unauflöslich verwoben mit der Geschichte der umgebenden Völker ist, als es in Polen der Fall ist. Schon in den frühesten Volksüberlieferungen, die sich um den halb-mythischen Piast, den Organisator der Polen, herumranken, erscheinen die Juden als ein bedeutsamer Faktor im Leben des Landes. Denn es ist ein Jude, Abraham Porchownik mit Namen, der der Sage nach durch einen Zufall zum König von Polen gewählt wurde und mit wahrhaft jüdischer Weisheit auf die dornenreiche polnische Krone zu Gunsten des würdigeren Piast verzichtete.

Woher diese ersten Juden ursprünglich kamen ist ungewiß. Die Vermutung, daß sie von der unteren Donau ausgewandert sind, hat sich nicht bestätigt; jedenfalls wurde diese ursprüngliche Welle jüdischer Einwanderung später durch eine stärkere Bewegung von Westeuropa, besonders von Deutschland aus abgelöst und verdrängt.

(Fortsetzung folgt.)



Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XII.

Zu Exodus 1, 1 — 6, 1.

(Schluß).

Das zweite Kapitel wird von den verschiedenen Kritikern in verschiedener Weise auf die Quellen J und E verteilt. Welche verfehlte Gründe dabei geltend gemacht werden, mag folgendes Beispiel zeigen. Wellhausen (Composition des Hexat. S. 71) stellt vv. 1—10 im ganzen zu E und vv. 11—22 im ganzen zu J. Unter anderem macht er folgendes geltend: „Es ist schwerlich dieselbe Hand, die in v. 11 ויגדל משה und in v. 10 ויגדל הילד geschrieben hat. Vermutlich ist die Namengebung 2, 10 alsbald nach der Rettung erfolgt, nicht erst als der Knabe groß geworden." — Allein mit Recht bemerkt dagegen Erdmans (Ill 11), daß das Kind, solange es durch die Mutter genährt wurde, von der Tochter Pharao's sicherlich noch keinen Namen erhalten hatte[1]). Diesen erhielt es natürlich erst, als es groß genug war, um der mütterlichen Sorge entbehren zu können und, zum Hofe geschickt, von der Königstochter adoptiert wurde. Sehr richtig schreibt also v. 10 ויגדל הילד. Er kennt noch keinen Namen, weil das Kind noch keinen Namen hat. Erst nach der Adoption schreibt v. 11 ויגדל משה. Dieser Umstand beweist klar, daß v. 10 und v. 11 zusammengehören. Der Beweis Wellhausens für die Quellenscheidung hat sich somit in einen Gegenbeweis verwandelt.

Die verschiedenen Namen des Schwiegervaters Mose's werden ebenfalls von den Kritikern als Grund zur Quellenscheidung vorgeführt. Zwar wird allseitig zugegeben, daß

[1]) Nach dem Talmud (Megilla 13a; Sota 12a und Midrasch Exod. r. c. 1 hatte Moses vorher einen andern Namen erhalten vgl. 1. Chron. 4, 18); doch nennt die Thora ihn stets nur mit dem von Pharaos Tochter erhaltenen Namen, um zu zeigen, wie groß der Lohn derer ist, die Wohltätigkeit üben.

יתר (4, 18) nicht verschieden ist von · יתרו (3, 1; 4, 18; 18, 1 ff.), ebenso wie גשם und גשמו (Neh. 6, 1 f.; 6). Dagegen wird aus der Differenz, daß in 2, 18 der Schwiegergervater Moses רעואל, sonst aber zumeist יתרו heißt, gefolgert, daß der erstere Name von J, der letztere aber von E gebraucht wird. Wir haben aber bereits in WI S. 59 ff. gezeigt, wie bei den Weibern Esaus, die ebenfalls an zwei Stellen verschiedene Namen führen, es durchaus nicht geht, diese Verschiedenheit durch die Annahme verschiedener Quellen zu erklären, und daß vielmehr solche Differenzen, die doch ein Redaktor leicht durch eine Änderung an einer Stelle hätte beseitigen können, uns den Beweis liefern, daß es keinen Redaktor gegeben habe, der durch Korrekturen die scheinbaren Widersprüche zweier Stellen auszugleichen bestrebt war. Es ist ferner daselbst nachgewiesen, daß die Morgenländer öfter verschiedene Namen führen. Es ist demnach die Erklärung vieler Ausleger nicht abzuweisen, daß יתרו ein Beiname, vielleicht die Amtsbezeichnung (etwa: Vorgesetzter) des Rëuel gewesen sei. Dies beweist auch der Umstand, daß nur bei יתרו die Apposition כהן מדין (3, 1; 18, 1), nicht aber bei Rëuel (2, 18; Num. 10, 29), auch nicht bei חובב (Richter 4, 11) und קני (Richter 1, 16) vorkommt. חובב war wohl ein Sohn von Jithro und der Schwager Mose's, und חתן in Richter 4, 11 heißt „Schwager“ (vgl. γαμβρός im Gr.). In Num. 10, 29 aber ist חתן משה auf Rëuel zu beziehen, was schon daraus hervorgeht, daß dort der Name von Chobabs Vater nur deshalb genannt wird, weil dieser als Schwiegervater Mose's von besonderer Bedeutung ist.

In Kap. 3 meint Dillmann (Exod. und Lev.[3], S. 35) und Baentsch, daß v. 9 nur eine Wiederholung von v. 7 sei. Daher wird v. 7 f. dem J zugeteilt und v. 9 als Fortsetzung des E-Berichtes von v. 6 erklärt. Aber v. 9 hat, selbst wenn man mit Baentsch ועתה als Zusatz des R ansieht, an v. 6 keinen rechten Anschluß. Auch Eerdmans (III 12) meint, v. 9 sei nach v. 7 überflüssig. Da der v. 9 aber sich nicht mit irgend

einem v. aus dem Vorhergehenden zu einem guten Zusammenhange verbinden läIt, so will Ee. die Widerholung desselben Gedankens aus dem breiten Stil erklären. — Wir bemerken zuvörderst, daß Deut. 26, 7 für die Einheit von v. 7 und v. 9 Zeugnis ablegt. Denn וירא את ענינו das. entspricht dem ראיתי את עני עמי in v. 7, während das לחצנו des Deut. dem v. 9 entlehnt ist. Genau betrachtet, ist aber v. 9 f. keineswegs eine Parallele von v. 7 f. vielmehr sagt erstere Stelle etwas anderes, als die letztere. In v. 7 f. teilt Gott dem Mose seinen Plan mit, was er mit Israel vor hat. Er will dasselbe 1. aus Ägypten führen, und 2. nach dem verheißenen Lande bringen. Vorläufig sollte aber durch Mose blos ersteres zur Ausführung gelangen. Das zweite war, wie die spätere Geschichte zeigte, noch nicht an der Zeit und sollte auch nicht durch Mose vollführt werden. Warum hatte es aber mit der ersten Gottestat solche Eile? Warum wartete Gott nicht, bis zu der Zeit, in der er das Volk Israel aus Ägypten direkt nach dem heiligen Lande führen könnte? Dies beantwortet v. 9 f. Es kann nicht länger gewartet werden, spricht Gott; das Klagegeschrei Israels ist zu mir gedrungen, und ich habe ihren harten Druck gesehen; daher will ich dich sofort zu Pharao senden, damit du vorläufig die eine Mission erfüllst, mein Volk aus Ägypten zu befreien, obgleich die Zeit noch nicht gekommen ist, es ins verheißene Land zu führen. —

In unserem Kapitel finden Baentsch u. A. auch, daß v. 15 im wesentlichen nur eine Wiederholung von v. 14 sei, nur daß in v. 15 für das noch nicht völlig adäquate אהי׳ die eigentliche Namensform י׳ eingesetzt wird. Deshalb erklärt Baentsch v. 15 für sekundär (E^2 oder R). Eerdmans wieder meint umgekehrt, v. 15 enthalte die Antwort auf Mose's Frage in v. 13. Dagegen kann v. 14 nicht die Antwort auf Mose's Frage sein, da man nirgends findet, daß der Gott Israels אהי׳ heißt. Deshalb erklärt Eerdmans v. 14 für die Bemerkung eines Gelehrten, der in v. 12 כי—עמך übersetzte: „אהי׳ ist mit dir.“ — Wir haben also hier zwei entgegengesetzte Behauptungen zweier Kritiker. Der eine kann

v. 14 nicht entbehren, dem andern ist wieder v. 15 unentbehrlich. Beide Kritiker haben Recht, und beide haben Unrecht. Es ist unrichtig, von beiden geurteilt, wenn sie einen v., der ihnen überflüssig erscheint, für sekundär oder für eine spätere Interpolation erklären. Beide haben aber Recht, daß sowohl v. 14, als v. 15 unentbehrlich ist. Wenn Mose fragt, welchen Gottesnamen er den Israeliten sagen soll, so kann es ihm nicht um den bloßen Wortlaut des Namens zu tun gewesen sein. Es konnte doch dem Volke gleichgiltig sein, welchen Namen der Gott ihrer Väter hat. Mose wollte vielmehr den Namen mit seiner Bedeutung dem Volke mitteilen, damit es mit Vertrauen die Hilfe dieses Gottes erwarten solle. Daher wird zuvörderst der allerheiligste Gottesname in v. 14 erklärt, indem Gott zum ersten Mal den Israeliten seinen Namen in der ihrer gegenwärtigen Situation entsprechenden Bedeutung mitteilen läßt (vgl. mein Lev. I 97 ff.). Hier spricht Gott von sich in der ersten Person. Erst dann soll den Israeliten gesagt werden, wie sie den Gott ihrer Väter nennen und anrufen sollen; dies sagt v. 15. Nach Mecklenburg (im הכתב והקבלה, 1839) bedeutet die Stelle in Hosea 1, 9 ואנכי—לכם: „Ich bin euch ein Nicht-אהי“, d. h. ihr vertrauet nicht mehr auf meinen Beistand und mein Erbarmen (vgl. v. 6). Dafür spricht das מקף, welches dort לא mit אהי verbindet.

Es ist ferner zu bemerken, daß c. 3 sich an das Ende von c. 2 anschließt und dies notwendig voraussetzt. Denn wenn Gott 3, 7 sagt, er habe das Geschrei der Israeliten gehört, so muß vorher über dieses Geschrei berichtet worden sein, was aber nur in 2, 23 zu finden ist. Es entspricht auch das ראיתי in 3, 7 dem וירא in 2, 25, wie שמעתי in 3, 7 auf וישמע in 2, 24 und ידעתי in 3, 7 auf וידע in 2, 25 hinweist. Nach der Kritik aber soll 2, 23 b.—25 dem P und 3, 7 J angehören. Ferner weist der v. 3, 9 (das Geschrei der Kinder Israel ist zu mir gedrungen), der zu E gerechnet wird, deutlich auf 2, 23 (P) hin (ihr Geschrei stieg zu Gott empor).

In c. 4 ist v. 19 von jeher aufgefallen. Nachdem

Gott bereits in einer langen Unterredung Mose nach Ägypten gesendet, wozu bedurfte es in Midjan eines nochmaligen göttlichen Befehles für diese Reise, und noch dazu, nachdem Mose bereits zur Reise entschlossen war und von seinem Schwiegervater Abschied genommen hatte? Ramban meint, Mose hatte zuerst die Absicht, allein ohne Frau und Kinder heimlich in Ägypten zu erscheinen, weil er sich vor seinen Feinden fürchtete. Gott jedoch sagte zu ihm, er brauchte nichts zu fürchten, da alle seine Feinde bereits gestorben wären. Daher nahm er auch Frau und Kinder mit. Dadurch konnte er beim Volke leichter Vertrauen finden, da es ja bedenken müßte, Mose würde Frau und Kinder nicht der Gefahr ausgesetzt haben, wenn er nicht von Gott gesendet worden wäre. Die neueren Kritiker glauben, die Auffälligkeit dadurch erklären zu können, daß sie v. 19 einem andern Autor zuweisen, als v. 18. Nach Baentsch u. A. gehöre v. 18 dem E, v. 19 f. aber J an. Außerdem müßte der Redaktor (Rje) nach seiner Analyse die vv. 19 f., welche ursprünglich hinter 2, 23 a α gestanden haben sollen, umgestellt und hierher versetzt haben. Allein es wäre noch unerklärlicher, wie der vermeintliche Rje dazu kam, gerade hier diese Stelle einzuschieben, wo sie am wenigsten zu passen scheint. Außerdem zeigen die gleichen Ausdrucksweisen: אלכהואשובה in v. 18 und לך שוב in v. 19, daß die beiden Verse zusammengehören.

Die einfachste Erklärung ist aber, daß v. 19 nachträglich eine Gottesoffenbarung mitteilt, welche den v. 18 uns begreiflich macht. Jithro wußte doch ohne Zweifel, daß Mose in Ägypten verfolgt ward und daß er dort in Lebensgefahr geraten könnte; wie konnte er also zu seinem Schwiegersohne sagen: לך לשלום, ohne ihn auf die Gefahr aufmerksam zu machen, der er entgegenzieht? Wie konnte Mose überhaupt von seinem Schwiegervater, dem er doch den Zweck seiner Reise verheimlichte, unter so leichtem Vorwande („ich möchte meine Brüder sehen," v. 18) Abschied nehmen. Dies erklärt uns v. 19, wo ויאמר ה' als Plusquamperfekt („Gott hatte

bereits gesagt") zu fassen ist (so schon bei Ibn Esra)[2]. Nachdem Gott zu Mose gesagt hatte: „לך שוב, denn deine Feinde sind bereits gestorben", konnte Mose zu seinem Schwiegervater sagen: אלכה ואשובה וגו', und dieser ihm antworten: לך לשלום. —

Eine solche die vorangehende Erzählung erklärende Einschaltung finden wir auch in c. 11 v. 1 ff. Baentsch bemerkt dort: „Die vv. 1—3 (von c. 11) unterbrechen den Zusammenhang (des J-Berichtes 10, 28 f. und 11, 4—8) in empfindlicher Weise; sie sind von Rje aus E eingetragen". Wieder begreift man nicht, was einen Redaktor veranlassen konnte, den Zusammenhang der Erzählung in solcher Weise zu unterbrechen! Allein auch hier zeigt sich uns dieselbe Erzählungsweise, wie in 4, 18 ff. Mose spricht da (10, 29) zu Pharao: „Du hast recht gesprochen, ich werde mich nicht wieder vor dir sehen lassen." Darauf folgte die Drohung in 11, 4—8. Hier fragt jeder: Wie konnte Mose vor Pharao eine solche kühne und zuversichtliche Sprache führen? Darauf antwortet uns die Parenthese 11, 1—3: Weil Gott 1. bereits vorher dem Mose die bevorstehende gänzliche Entlassung Israels offenbart und die dafür zu treffenden Vorbereitungen angeordnet hatte, und 2. einerseits das Volk Israel bei den Ägyptern Gunst finden, andererseits Mose im Lande Ägypten hochangesehen sein ließ. Auch in 11, 1 ist daher ויאמר ה' וגו' zu übersetzen: „Gott hatte nämlich zu Mose gesprochen.[3]).

Über die Beteiligung Aharons an dem Befreiungswerke findet man bei vielen Neuern eine eigentümliche Ansicht, die zu Textzerstückelungen und Textänderungen Anlaß gegeben hat, die aber erst bei den späteren Kapiteln beurteilt werden kann. Hier sei nur auf einen Gewaltstreich hin-

---

[2]) Das Inperf. mit Waw consec. steht hier an Stelle des sonst für das Plusquamp. gebrauchte Perf., weil in der erläutenden Parenthese die vergangene Handlung erst nachträglich erzählt wird. Ebenso erklärt Ibn-Esra zu Exod. 33, 5, wo auch Mendelssohn ויאמר als Plusquamperfekt faßt.

[3]) Vgl. auch Dünner in Grätz' Monatsschrift 1870 S. 194 ff.

gewiesen, den Baentsch und Holzinger gegen 4, 29—30 geführt haben. Nach ihrer Theorie soll nämlich J von der Mitwirkung Aharons gar nichts wissen. Da nun aber aus unabweislichen Gründen die Verse 4, 29—30 zu J gestellt werden müssen, so mußte alles, was auf Aharon in diesen Versen Bezug hat, aus J entfernt und Rje zugewiesen werden. Es wird also in v. 29 die Hinzufügung des Wortes ואהרן und die Verwandlung des Singulars in den Plural bei ויאספו dem Rje zugeschrieben, und in v. 30 soll derselbe Redaktor, die Worte אהרן und אל משה hinzugefügt haben. Für letzteres habe ursprünglich אליו gestanden. Diese Feststellung des ursprünglichen Textes sucht Baentsch durch folgende Bemerkung zu v. 30 zu rechtfertigen: „Da die Wunder nach J wie nach E ausschließlich Mose übertragen sind, muß Mose Subjekt zu ויעש in 30 b sein; dann muß er es aber auch in 30 a ursprünglich gewesen sein, denn ein Subjektswechsel wäre in diese Satze durchaus unstatthaft. Demnach muß Aharon in 30 a von Rje herrühren . . . . Während er nun in 30 a ein ursprüngliches אליו ganz korrekt in אל משה geändert hat, hat er versäumt, in 30 b ein משה als Subjekt hinter ויעש einzusetzen.“ So Baentsch. — Der ganzen Deduktion hat bereits Ramban durch seine Bemerkung zu Gen. 24, 32 die Grundlage entzogen. Er bemerkt zu diesem Verse: Trotzdem das Subjekt des ersten Satzes האיש (d. i. Elieser) ist, so muß dennoch zu folgenden Sätzen ויפתח usw. Laban als Subjekt angenommen werden. Er verweist auf Gen. 37, 28, wo ebenfalls zu וימשכו usw. an ein anderes Subjekt (die Brüder) gedacht werden muß. In Exod. 4, 30 ist ein Subtjektswechsel um so weniger auffällig, als unmittelbar vor ויעש das Wort משה steht und eine Nennung des משה nach ויעש als überflüssig erschien. Vgl. Ewald, Lehrbuch 303 b, wonach das Subjekt fehlen kann, wenn es aus einem vorigen Worte schon deutlich sein mag (wie Gen. 9, 6; 14, 1 f. Est. 2,21).

In Kap. 5, 1 fällt es auf, daß nur Mose und Aharon zu Pharao gehen und nicht auch die Ältesten, wie 3, 18 erwarten läßt. Die Versuche der Kritiker, diese Differenz vermittels

der Annahme verschiedener Quellen zu erklären, können als vollständig mißlungen bezeichnet werden (vgl. Eerdmans III S. 18). Was Raschi (nach dem Midrasch) sagt, können wir als bekannt voraussetzen. Doch findet sich in der Schrift keine Andeutung von dieser Feigheit der Ältesten. Eher könnte man mit Abarbanel annehmen, es werden in 5, 1 nur die zwei Hauptpersonen genannt und die Begleitung der Ältesten als bereits aus 3, 18 bekannt nicht mitgeteilt. Dies wäre um so begreiflicher, wenn man mit Dünner (l.c. S. 153) annimmt[4]), daß Mose und Aharon umringt von den Ältesten und begleitet von einer großen Volksmenge zu Pharao sich begaben. Indessen gestatten wir uns (כולא דברי רז"ל) noch eine andere Lösung dieser Schwierigkeit vorzuschlagen. Gott befahl zuerst, Mose solle mit den Ältesten, d. h. mit einer Deputation einiger Ältesten (vgl. Lev. 4, 15), zu Pharao gehen. Bei dieser Deputation hätte Mose als Anführer und Sprecher sich als Abgesandter Gottes gezeigt. Nachdem aber Mose erklärt hatte, daß er nicht zu sprechen vermöge, und ihm Aharon als Wortführer beigegeben wurde, konnte von einer Deputation der Ältesten mehr keine Rede sein, weil dann Mose blos als Mitglied dieser Deputation angesehen worden und durch nichts von den anderen Ältesten unterschieden gewesen wäre. Es mußten vielmehr Mose und Aharon allein gehen, damit Mose gleichsam wie ein göttliches Wesen (4, 16) und Aharon als sein Sprecher (das.) oder sein Prophet (7, 1) dem Pharao erscheine. Aharon tritt also später als Ersatz für die Ältesten ein.

Hiermit ist noch eine in 5, 1—3 sichtbare Schwierigkeit gehoben. Warum haben Mose und Aharon nicht gleich Anfangs die in v. 3 befindlichen Worte gesprochen, wie dies ja oben in 4, 18 befohlen werde[5]). Allerdings an der Spitze

---

4) So schon Rambau zu V. 4 und R. Elieser Aschkenasi (in מעשי ה׳ III, 9 S. 95 a der Ausg. Haag), der an die Volksmenge das לכו לסבלותיכם gerichtet sein läßt.

5) Baentsch sieht sich dadurch veranlaßt, 5, 1—2 dem E. und 5, 3 dem J zuzuteilen; vgl. dagegen Eerdmans S. 19.

der Ältesten als Abgesandter des Volkes hätte Mose nur so gesprochen, wie er in v. 3 (nach 4, 18) spricht. Allein als Abgesandte und Propheten Gottes mußten Mose und Aharon zuerst den Auftrag Gottes, nicht eine Bitte des Volkes, überbringen. Erst als dieser von Pharao brüsk zurückgewiesen wurde, richteten sie im Namen des Volkes die Bitte an den König. Daß aber Gott auch den ersten Auftrag an Pharao befohlen hatte, erhellt aus 4, 23.

Kap. 5, v. 5 soll nach Baentsch einer anderen Quelle als v. 4 angehören. Denn, meint B., nach v. 4 erwartet man, daß Mose und Aharon sich entfernt haben, und es könnte nicht (in derselben Quelle) in v. 5 Pharao von neuem redend eingeführt werden. Allein bereits Rawlinson (Comment. zu Exod.) hat erkannt, daß die Rede Pharaos in v. 5 nicht an Mose und Aharon, sondern an die in v. 6 genannten Beamten gerichtet ist. Ausführlicher ist diese Erklärung von Eerdmans (S. 19 f.) begründet. Die Hebräer insgesamt mußten täglich eine bestimmte Zahl Ziegel abliefern. Diese Zahl, meinte Pharao, ist jetzt (עתה), da die hebräische Bevölkerung so zahlreich geworden ist, zu gering. (So schon Abarbanel.) Infolgedessen haben die Hebräer freie Zeit. והשבתם (v. 5) (ihr lasset sie feiern) hat demnach die Beamten zum Subjekt. Allerdings wird man die bereits von Abarbanel gestellte Frage aufwerfen: Man hätte doch jetzt erwartet, daß Pharao die Zahl der täglich abzuliefernden Ziegel erhöhen, nicht das Stroh verweigern würde! Allein darin lag eine besondere Bosheit des Tyrannen, daß er nicht die Lastarbeiten um ein bestimmtes, wenn auch großes, Maß vermehrte. Die Geknechteten hätten es durch größere Anstrengung bewältigen und noch immerhin eine geringe Erholungszeit gewinnen können. Durch die Verweigerung der Strohlieferung wuchs die Arbeit ins Unbegrenzte, da man niemals wußte, wie viel Zeit das Aufsuchen des Strohes erfordern würde. So war die Arbeit unerträglich schwer, da man sich keine Ruhe gönnen konnte (5, 9):



Ein Roman über Krieg und Gotteserkenntnis.

Von Oberlehrer Dr. Armin Blau, Hamburg.

Ein Heer von Federn hat das Thema: Krieg und irgendeine beliebige andere Größe in Bewegung gesetzt. Wieviele unberufene Eintagspolitiker, sonst gute zünftige Fachgelehrte, haben weniger mit politischen Weitblick als mit ehrlichem, namentlich vaterländischem Eifergeist die mannigfachen Beziehungen von Krieg zu Kultur, Ethik, Kunst, Volkstum, insbesondere zum deutschen Stammesvolkstum behandelt. Mit heißem Bemühen möchte auch gegenüber diesem elementaren Weltereignis der stets nach Vernunft und Einheit ringende deutsche Geist irgend ein vernünftig waltendes Prinzip, eine das tiefinnerliche Gerechtigkeitsbedürfnis des Volksgeistes befriedigende Erkenntnisformel für dieses Chaos der Zerstörungen aufdecken. Was Wunder, daß auch die eminenteste aller Menschheitsfragen: Krieg und Gotteserkenntnis unter den Deutschen ihre Bearbeiter gefunden hat. In Romanform ist dies jüngst von einem deutschen Dichter geschehen in einem Romanzyklus, dessen erster Teil uns vorliegt: Friedrich Freksa, Gottes Wiederkehr, I. Teil: Brand[1]).

Nicht von ästhetischen Erwägungen lassen wir uns in folgender Erörterung leiten, sondern um den Anregungen des Dichters folgend selbst einen Standpunkt zu diesem brennenden Problem zu gewinnen, einen Lichtpfad zu suchen aus heiligster Seelennot inmitten dieser heillosen Zeitwirrnis empor zu einer lichtverheißenden Gotteshöhe, dies ist unser Streben bei folgender Niederschrift. Denn wer erlebte jetzt nicht diese schwere Seelennot! Wer hätte in dieser Weltenlohe nicht schon manch zweifelbange Stunde mit seinem Gotte gerungen, wer nicht gehadert über Völkerschicksal gemessen an Gottes Allweisheit und Allgüte, wer nicht grade jetzt prometheisch sich aufgebäumt gegen eine scheinbar wahllos zerstörungswütige Gottheit. Ists nicht Ahriman, der Urquell der Finsternis, der die Stunde regiert? Wird nicht angesichts dieses titanenhaften Vernichtungs-

[1]) Verlag Egon Fleischel, Berlin 1916.

kampfes jeder Vernunftsgebrauch zum Hohn? Wo soll hier der Einzelne, sei er grüblerisch oder glaubensstark gewesen, einen Halt, einen festen Pol für sein Denken finden? So mag mancher sein Schicksal befragen.

Ein Erlebnis, das größte wohl dieses Krieges, hat für jeden Denkenden diese Zeit gebracht: Die Beschäftigung mit dem Gedanken an den Tod. Unsre Lebensweise im Frieden war fast ausschließlich und allein dem Leben zugewandt, auf das „Leben der Stunde" (חיי שעה) eingestellt, Wir waren bestrebt, unsern Kindern alles Trübe, Kranke oder dem Tode Geweihte ängstlich fernzuhalten. Nur Licht, Frohsinn sollte ihre Kindheit bestrahlen, Spiel und Schönheit ihr Geleitstern sein. Und nicht anders wurde es in den reiferen Jahren: Bewahrt euch möglichst vor den Häßlichkeiten des Lebens, denn diese bekommt ihr noch früh genug zu sehen. Nur das Ästhetische gibt euch eine Rechtfertigung der Welt, Glück ohne Reue, Freude um jeden Preis gilt diesem Geschlechte als Höchstes, dagegen Sittlichkeit, Skrupel, Sünde sind Vorurteile und geziemen dem Höhenmenschen schlecht. Jede Liebe gipfelt (so verkündet Nietzsche) in der Selbstliebe und Selbstbefriedigung, und Mitleid, Hilfsbereitschaft ist nur eine sublimierte Form der Selbstliebe und eigentlich eine Schwächung der eigenherrlichen Persönlichkeit. Daß solche Gedanken, dem Cäsarengenie des Meisters wohl anstehend, in den genußfreudigen Kreisen der modernen Jugend viele Verheerungen anrichteten und gewissen Literaturgattungen den Stempel der Dekadenz aufdrückten, wem wären diese Erscheinungen der letzten Jahrzehnte unbekannt?

Da kam der Krieg, der große Erzieher und Umwerter aller Werte. Eine Öde entstand in uns, ein Gefühl der Entwurzelung und Verzagtheit ergriff die Besten. Die Ankläger erhoben ihre Stimme: Wir, wir Deutschen, die Hüter des Grals, des Idealen, wir sollten die Anstifter all des Kriegsverderbens sein, wir mit unsrer Nietzschelehre vom Herrenmenschen und Erobererertum! Wir hätten diesen Weltenbrand gewollt, wir den Grundsatz: Macht geht vor Recht gepredigt (Clausewitz-Bern-

hardi), und darob die ewigen Geistesharmonien eines Goethe, Kant, Beethoven preisgegeben?!

War es nun wirklich so? Waren diese maßlos tobenden Beschuldigungen unsrer heimlichen und offenen Gegner berechtigt? So manchen fernen „Unparteiischen" schien es so, nicht aber den Söhnen des deutschen Volkes. Dieses hat in jenen Augusttagen 1914 sich selbst wiedergefunden und eine einzigartige Neugeburt an sich erlebt. Wie ein Fönsturm durchbrauste es unsre Reihen! Wer von uns könnte diese wehvollen und doch erhabenen Tage je vergessen. Und in dieser noterfüllten Stunde war es auch, daß ein neuer Gottesglaube dem deutschen Volke erblühte. „Ein Krieg erscheint notwendig, damit das deutsche Volk wieder seinen Gott erkennt," so sagt der Dichter Freksa im Vorwort zu seinem obgenannten Buche „Gottes Wiederkehr." Legen wir gleich den Hauptnachdruck auf das Wort „seinen" Gott. Es ist der Gedanke von der göttlichen Auserwähltheit und Berufung des deutschen Volkes, eine besondere Aufgabe zu erfüllen im Kreise der Kulturmenschheit. „Dieser göttliche Volksgedanke wurde (vor dem Kriege) überwuchert von den anderen Trieben und Gewächsen der Zeit, bis die karge Sonne der Not und die Gewalt der Zeit aus der versunkenen Ackerkrume des Volkstums neue edle Frucht emporreifen ließ." (Aus dem Vorwort des Buches.)

Die Wandlung deutscher Menschen im Kriege ist das Thema dieses Buches, das in fünf Einzelschicksalen hier zur Darstellung gelangt. Verschiedene Lebenswege sind sie gewandelt, aus verschiedenen sozialen Lebenskreisen hervorgegangen, doch haben sie durch gemeinsam durchlebte Schulzeit einen Bund fürs Leben geschlossen, der sie jedes Jahr an einem bestimmten Tage zu einer geistigen Generalbeichte zusammenführt. Beruf und Leben hat sie längst getrennt, doch hält sie eine gewisse Zusammengehörigkeit der Ideen fürs Leben umschlungen. Der geistig Bedeutendste, der Dichter und Schriftsteller Nystedt, ist der Führer des Kreises schon auf dem Gymnasium gewesen und ist es geblieben. Da bricht der große Krieg aus, und ein Wunder vollzieht sich am deutschen Volks-

ganzen: Aus dieser Volksmenge, der proles (wörtlich: der Kinderzeugenden) von gestern, aus dem Pöbel, dem sensationsgierigen, „erwächst wie eine strahlende Gottheit ehrfurchtsgebietend das Volk.“ (p. 56) Ein neuer Geist erwacht in diesen Hunderttausenden, eine neue gigantische Bruderseele wird geboren, das eigene Ich versinkt, verschwindet, da sind keine Einzelwesen mehr, diese sind nur noch „kleinste Teilchen im Blutstrome des Volkes.“ Ein Opferwetteifer flammt auf, eine Hingebungsbereitschaft, die jeden selbstischen Trieb überstrahlt.

Wie war aber eine solche geistig-sittliche Umprägung, eine Preisgabe des sich selbstbehauptenden Einzelindividuen zugunsten einer für Not und Tod geeinten Allgemeinheit möglich? Der neu lebendig gewordene Gottesglaube bewirkte es, die Sehnsucht nach dem neuen alten Gotte, der über all unsern menschlichen Irrungen und wechselnden Wehleiden als unverrückbarer Schöpfer und Lenker unserer Geschicke ewig waltet. Und nicht nur der in alltäglicher Stumpfheit dahindämmernde Volksgenosse erlebt diese Neuprägung seines Glaubens an sich, sondern auch diese fünf Intellektuellen, der Dichter Nystedt an ihrer Spitze erleben jeder in ihrer Weise, der Dichter am tiefsten, diese geistig-religiöse Wiedergeburt. Doch hören wir des Dichters Worte: „Durch den Krieg erkannten wir einen Gott, der nicht aus Gedankengespinnsten herauswächst. Im Atem des Volkes erkannten wir ihn, des Volkes, das auf sich selbst vertraut. Das ist der Deutschen Gott, der Geist unseres Volkes, wie es ihn bekannte in jenen Augusttagen in Opfermut und Todesfreudigkeit und ihn weiter bekennt mit jeder Wunde, jedem Blutstropfen, und wenn wir selbst uns hingeben, so haben wir teil an diesem Gott. Jenes dunkle Wort: Wer Gott schaut, der stirbt, (vgl. Ex. XXXIII 20) ward geboren aus der Todesnot. Es stirbt nur der einzelne, der seinem Volke sich gibt, um wieder zu erwachen im Volke, in Gott. „(p. 306).“ „Jene Masse vor dem Kriege, die der Genußsucht lebte und dem Materialismus huldigte, war nicht göttlich. Eine Idee erst mußte in dieser Masse den Geist erwecken und die Menge zum Volk wandeln. Erst in der Not erkannte das Volk seinen Gott“ (p. 219).

Verweilen wir einen Augenblick bei den tiefschürfenden Gedanken dieser Dichterworte. Gewiß haben wir es jetzt wieder neu erfahren, wie unbedingt nötig die Unterordnung der Einzelwillenskräfte zum Heile eines großen Gesamtwillens ist, wie der Begriff „Staat“ über alle anderen Begriffe wie Rasse und Partei triumphierend die Oberhand gewinnt. Aber ist das schon „Gott“? Irren wir nicht, mutet des Dichters Gottesauffassung doch etwas stark heidnisch, wenigstens einseitig germanisch an. Sollte dies wirklich der tiefste Sinn des Wahlspruches: Mit Gott für König und Vaterland sein, wie der Dichter an mehreren Stellen des Buches behauptet? Sollte der in den letzten Jahrzehnten und jetzt noch im Kriege zuweilen gepredigte Nationalismus, der Glaube an die Auserwähltheit einzelner Volksstämme schließlich noch dazu führen, daß jede Nation ihren Separat-Gott, daß die Deutschen ihren deutschen Volksgott anbeteten. Könnte dies nicht am Ende zur wüstesten Selbstverherrlichung und Selbstvergottung der Volkskraft und Volkstüchtigkeit, und dann wieder somit zu einem Abstieg und auf ein Stadium satter Selbstgenügsamkeit führen. Zeigen sich da nicht am Ende der Entwicklungslinie die englichen Idole des Komfortismus, Mammonismus und Sportismus (so Sombart in „Helden und Händler“). Uns erinnert ein solches Konstruieren eines National-Gottes bedenklich an die mittelalterliche Auffassung und Darstellung der Bibel, wo die weltgültigen biblischen Persönlichkeiten und Schicksale in den engen Rahmen deutsch-kleinstädtischer Manieren und Gewänder gezwängt werden (so bei Hans Sachs, Dürer u. a.). Umsonst wären die großen Wandlungen dieser Zeit, wenn die menschheitseinende Gottesidee durch die Idee eines partikularistischen Nationalgottes eine Trübung erfahren sollte. Wie unendlich erhabner dünkt uns die Vorstellung eines alle Menschheit und alle Zeiten umspannenden Weltengottes, wie ihn am deutlichsten die jüdischen Propheten vorgeführt. Dieser „Herr der Heerscharen“ kennt keine nationale Schranke, keine nationale Auserwähltheit des Volkes Israel, denn auch dieses kann seine Vorzugsstellung verlieren in dem Augenblicke, wo es von seiner

sittlich-religiösen Höhe herabsinkt (Cornill). Dieser Gott ist keine Personifikation einer zur höchsten Potenz erhobenen Volksenergie, sondern ist Allwille, Allvater, Allwirker, Allerbarmer, „der da Gnade erweist Tausenden und vergibt Sünde, Frevel und Fehl.“

Versuchen wir jedoch, uns die Gedankengänge des Dichters zu eigen zu machen. Gewiß lag ihm die chauvinistische Absicht ferne, einen engherzigen deutschen Nationalgott zu predigen und dem deutschen Volke als letztes Ideal für die Zukunft hinstellen zu wollen. Verstehen wir ihn recht, so war es dem um deutsches Wesen und deutsche Zukunft besorgten Dichter darum zu tun, die folgende Idee herauszuarbeiten: Nur ein Volk, das an einen ihn besonders beschützenden Gott und Stern glaubt, an eine ihm unverrückbar von Gott zugewiesene Aufgabe und deren Verwirklichung unverbrüchlich glaubt, nur ein solches Volk kann im Dienste der Allmenscheit seine höhere Bestimmung erfüllen, Träger und Förderer der großen Menscheitsideen werden und den Aufschwung vom eigensüchtigen Triebwesen zum selbstverzichtenden Menschheitsbruder in seinen Einzelgliedern erleben. Ein Volk, daß nicht an seinen Gott, an seine spezifische geschichtlich-nationale Eigenberufung glaubt, kann nicht Künder großer Weltharmonien werden. Nur der nationale Geist kann den Weltgeist erzeugen, (vgl. H. Cohen, Deutschtum und Judentum, p. 28).

Nur dann wird die deutsche Seele im Falle eines Sieges keinen Schaden nehmen, wenn der Deutsche an seinen Gott, an seine höhere Sendung, an seinen Aufstieg vom Individuell-Materialistischen zum Ideell-Altruistischen gläubig sich hingibt. Nur auf diesem Wege der stolzen Demut vermag das deutsche Volk seiner eigenen gewaltigen Kulturaufgabe, der Verbreitung des Humanitäts-Ideals in der Welt, nachzukommen und den Taumel des Sieges zu überleben.

Daß eine solche Grundlage unbeirrbarer nationaler und religiöser Zielbestimmtheit und Zielstrebigkeit für jedes tüchtige Volk, auch besonders das jüdische, lebensnotwendig ist, bedarf wohl keiner weiteren Erörterung. Doch wenden wir uns wieder

mehr den Geschehnissen des Buches zu. Welches Ereignis hat in dem Helden des Buches den Weg zur Gotteserkenntnis mit visionärer Gewalt gebahnt? Es ist der Anblick des großen Sterbens auf den Schlachtfeldern, der ihn den tiefsten Sinn des Lebens kennen lehrt. Nachdem Nystedt das Kämpfen, Leiden und Sterben all dieser Zahllosen gesehen, nachdem wir Zeugen einer grauenhaften Beschießung eines Feldlazaretts gewesen und der nächtlichen Verwüstung eines Friedhofes durch Granatenfeuer beigewohnt, wobei ein Regen von gespensterhaft aufgewühlten Menschengliedern wie vom Himmel kommend die Luft durchschwirrt — da entringt sich dem Dichter das Geständnis: „Die auf den Schlachtfeldern ihr Leben hingeben, sie gehen ein in Gott, sie werden eins mit der Seele des Volkes, und sie sterben, wenn ihre Tat ihnen Erkenntnis des Lebens gibt, des Lebens, dessen Sinn darin besteht, das Kleinere dem Größeren zu opfern, das kleinere Leben dem großen Leben des Volkes. — Dann freilich schwinden alle Zweifel, dann ist der Mensch nicht mehr einsam und ohne Fähigkeit, zum andern Menschen vorzudringen. Wenn er sich opfert, wenn er stirbt für andere, dann geht er ein in die große Gemeinschaft, dann geht er ein in Gott.“ (p. 273).

Daß in der jüdischen Spruchweisheit der Gedanke an Tod und Todesbereitschaft uns häufig entgegentritt und an leitender Stelle steht, daß dem jüdischen Volke wie keinem zweiten der Gedanke der Solidarität, des Einstehens für den Nebenmenschen und die Gesamtheit zentrales Pflichtgebot ist, ist unsern Lesern wohlbekannt. Bekannt ist die Meinung des Maimonides: Wer sich von den Wegen der Gemeinde lossagt, hat keinen Anteil am zukünftigen Leben (Mischne Tora, Hilch. T'schuwo III, 6) Auch verdient gerade in jetziger Zeit die herrliche Stelle aus dem Schatze unserer Weisen unverkürzt hergesetzt zu werden: Zur Zeit, wenn eine Gemeinde eine Not befällt, da gehe nicht der einzelne in sein Haus und esse und trinke und freue sich der Fülle, denn von einem solchen heißt es (Jesaja XXII 13. während der Belagerung Jerusalems): Aber siehe da, Wonne und Freude [bei den einzelnen], Rinder- und Schafeschlachten

Fleischessen und Weintrinken. Vielmehr muß ein jeder mit der Gemeinde leiden, denn so finden wir bei Moses: Die Hände Moses wurden schwer, da brachte man ihm einen Stein, und er setzte sich darauf (Ex. XVII). Hatte man denn keinen andern Sitz für Moses als den Stein? Nein, vielmehr sagte Moses, solange mein Volk in Bedrängnis ist, gebührt mir kein andrer Sitz als der aus Stein. (Taanith, 11 a). Hier ist die Hingabe des Einzellebens an das Allgemeinsame in tiefallegorischer, volkstümlich-bildhafter Ausdrucksweise ausgesprochen. Es ist derselbe Moses, der Volksheros, dessen Entsagungswille für sein Volk so groß ist, daß er zu Gott, der Israel wegen der Sünde des goldenen Kalbes strafen will, bittend spricht: Verzeihe ihnen, und wo nicht, dann lösche mich aus dem Buche des Lebens. Ex. XXXII 32).

Soviel über die leitenden Ideen des Buches, das, wie wir sahen, auch Lesern mit jüdischen Interessen viele Anregungen bringt. Aber auch an Geschehnissen und Charakterschilderungen bringt dieses von unmittelbarer Wahrheit und gehaltener Künstlerschaft erfüllte Werk uns Juden reiche Ausbeute. Höchste Anerkennung verdient es, mit welcher Unvoreingenommenheit und Leidenschaftslosigkeit dies Heldenbuch deutscher Volksverjüngung vom Anteil der Juden an diesem Ringen spricht, mit welchem Geschick der Dichter das Charakteristische dieser Anteilnahme durch viele jüdische Episoden und Charaktere ins rechte Licht zu rücken weiß. Dr. Markus, Kahn, Wolffsohn sind Typen von ungeschminkter Echtheit. Die zwei letzteren, beides vormals Größen der Berliner Hochfinanz, senden sogleich nach Kriegsausbruch ihre Söhne ins Feld. Sie fühlen sich von der Welle der Begeisterung hingerissen und für das Geschick des Vaterlandes mitverantwortlich, sie hielten es für niedrig, wenn sie, die finanziellen Führer, jetzt zurückblieben in der allgemeinen Not. Ihr stets wacher praktischer Sinn hilft ihnen rasch, dem Willen die großzügige Tat folgen zu lassen. Kahn, der frühere Kunstmäzen, jetzt ebenso begeisterter Förderer der Kriegskunst, plant die Gründung einer Kriegsbank für in Not geratene Existenzen des Mittelstandes, gründet Einkaufs- und

Stapelgesellschaften für selten gewordene Rohstoffe, Agenturen im Auslande zur Durchbrechung der Blockade u s. w. Ebenso wirkt er vorbildlich bei der Ausrüstung von Lazaretten, Sanitätszügen, Automobilkolonnen, die er auf eigne Kosten errichtet, und mit ihrem begeisterten Wohltätigkeitseifer reißen die beiden die zögernden nichtjüdischen Adelung und Nystedt mit. Ein Typus für sich tritt uns auch im Landsturmmann „Ahasver" entgegen: Dieser schnurrige Kauz kommt täglich sieben Kilometer aus der Vorderstellung der Front ins Büreau der Adjutantur als Zeitungsmann nnd Feldbuchhändler, geht denselben Weg wieder schwer mit Zeitungen und Büchern u. Gewehr beladen in Stellung zurück, und versorgt die Kompagnie auf diese Weise mit allerlei Gedrucktem, gemäß seinem Wahlsprnche: Gedrucktes tut den Leuten not, genau so wie das liebe Brot. Zwar nimmt er eine kleine Leihgebühr für jedes Buch, aber auch diesen Gewinn benutzt er nur, um billige gute Bücher ans der Heimat für die Soldaten kommen zu lassen. Bei dieser Gelegenheit spricht der Verfasser kluge Worte und Gedanken über die Wahlverwandtschaft des Judentums mit dem Deutschtum, über ihre gemeinsame sehnsüchtige Liebe zur Romantik, die sich ganz gut mit ihrem praktischen Verstande verträgt, über die unerwiderte Liebe der Juden zur deutschen Sprache, die sie in alle Länder mitgenommen hätten. Freudig bringen sie jetzt auch Geld, Blut und Geist für Deutschlands Größe zum Opfer. Geistvoll führt der Verfasser die Parallele zwischen Judentum und Deutschtum zu Ende: Bescheiden, sparsam, ehrbar, willig im Gehorsam und im Erlernen fremder Sprache und Sitte, waren diese niedergehaltenen, zersplitterten, nur durch das Band gemeinsamer Sprache zusammengehaltenen Stämme Mitteleuropas gedrückt und gedemütigt die Jahrhunderte hindurch wie die Juden. „Ihre Tugend für die Beherrscher Europas, für England und Frankreich, bestand darin, daß sie bescheiden und ehrbar ärmliche kleine Städte und Dörfer bewohnten und von ihnen mit freudigem Dank begierig wie afrikanische Naturkinder den Luxusabfall und Zivilisationskehricht gegen teures Geld eintauschten". (p. 233). Der uner-

müdliche Spürsinn deutscher Geschäftsreisenden und die arbeitsame Art der Auslandsdeutschen hat sich den Weltmarkt erobert. Dieser unverwüstliche Handelstrieb gibt dem Verfasser auch den Schlüssel zu der Erkenntnis, warum der Haß der ganzen Welt das deutsche und auch das jüdische Volk verfolge: „Ein Wort, scharf wie ein kantiger Fliegerpfeil, durchschnitt seine Gedankenbahn, der vor Jahren geschehene Ausspruch eines englischen Freundes: Ihr Deutschen seid in der Welt verhaßt, weil ihr die neuen Juden seid! Durch hebräische Männer wurdet ihr leistungsfähig, durch Genügsamkeit und durch das stete Bereitsein, in die sich auftuenden Lücken einzuspringen". (p. 232) Schließlich rundet sich das Gespräch zu der Betrachtung: „Gleiche gewundene Gänge und Stollen sind in der Seele des deutschen durch jahrhundertelanges Geducktsein und Beiseitestehen entstanden wie in der Seele des Juden. Und die Sehnsucht nach einem geeinten Deutschland, nach einer von Fremden erlösten Heimat, mußte in der Seele der heimatlosen Juden ähnliche Schwingungen hervorrufen. Zwischen 1800 und 1870 haben die Juden die gleichen Gefühle wie die Deutschen gehabt. Sie verstanden die deutschen Schmerzen aus ihrem eignen alten Ahasverschmerze heraus." (p. 234).

Mit diesem zwar von alldeutschen Gefühlen diktierten jedoch jüdisches Geisteswesen restlos treffend charakterisierenden Urteil dürfen wir uns wohl einverstanden erklären und es als ehrendes Zeugnis für eine gerecht urteilende Zukunft aufbewahren; wir hüten uns wohl, hieran etwas Erweiterndes oder Einschränkendes hinzuzufügen.

Ziehen wir die Summe aus den vorstehend skizzierten Hauptgedanken des Werkes, so können wir nicht umhin zu gestehen, daß, so sehr auch die Grundidee manche Schwingungen in unserer Seele erregte, wir als gläubige Juden doch ganz anders empfinden als dieser Dichter. Ein engbegrenzter Zweckgott ist für unser Empfinden schon an sich eine Blasphemie. Wir folgen gerne den Gedankenspuren eines ehrlich ringenden Freidenkers, jedoch behalten wir den kritischen Blick offen.

In den Voraussetzungen haben wir uns mit Freksa indentifiziert, nicht in den Folgerungen. Die durch den Krieg in uns hervorgerufenen sittlichen Erschütterungen sind die gleichen, doch weltenfern sind seine und unsre Gottesahnungen. Auch wir fühlten das Todesgrauen und das Schicksalsschwere dieses Krieges, auch in uns ward eine Finsternis, ein Zusammenbruch ob all dieses unnennbaren Jammers. Aber gerade inmitten all dieser seelischen Wirrnis und ohnmächtigen Menschenpein wuchs in uns ein Geist der Heiligkeit, festigte sich in uns übermächtig die Gewißheit einer über alle irdische Unzulänglichkeit thronenden und richtenden Gottheit. Vielleicht war niemals die Sehnsucht nach dem Irrationalen, nach dem ewigen, unerschöpflichen Gedanken des Einzigen Gottes so stark wie in jenen ersten Kriegsmonaten. Und an jedem vollzog sich da eine solche Wandlung zum Positiv-Religiösen. So mancher zweifelsüchtige Rationalist betete damals wie jener Soldat in der Schlacht: „O Gott, wenn es einen Gott gibt, rette meine Seele, wenn ich eine habe.“ Aber er glaubte an diese Seele, auch in dem Augenblick, wo er deren Existenz in Zweifel zog. Ist nun allerdings die aus dem Rausch der Verzweiflung, aus der Not der Stunde geborene Gottessehnsucht auch nicht von Dauer für den in Glaubenssachen Leichtfertigen, für den Glaubensstarken ward dieser Krieg und wird dieser Krieg, das hoffen wir, eine Prüfung und Stärkung, eine Quelle der Bereicherung seiner metaphysischen Weltanschauung, ein Wachsen der Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen, keineswegs eine Anfechtung und Auflehnung gegen göttlichen Willensentschluß.

Das Gefühl des Übersinnlichen und der feiertäglichen Andacht kann und darf nicht so leicht aus dem jetzigen Geschlecht schwinden. Mit Recht sagt Troeltsch[1]): „Wir wagten es wieder, den Weltgrund „Gott“ zu nennen, mit dem trautesten und höchsten Worte unserer Sprache, und wagten es wieder, Gott zu vertrauen, wo menschlich angesehen die Rechnung schlecht und schwierig stand.“ Dem Satze gegenüber „Gott ist auf,

---

[1]) Die Ideen von 1914, Neue Rundschau, Mai 1916 p. 611.

der Seite, wo die stärksten Bataillone sind“ hat sich als mindestens ebenso stark der Glaubenssatz bewährt: Gott hilft dem, auf dessen Seite Recht steht und Gerechtigkeit. Und daß unsere Sache die gerechte ist, an diese Überzeugung müssen wir uns klammern in dieser Weltkrisis, soll das Sittliche in uns nicht Schiffbruch leiden, sie bleibe bewahrt in uns gleich dem ewigen Sittengesetz als Forderung und als Trost der praktischen und ethischen Vernunft und helfe uns diesen schwersten aller Existenzkämpfe durchhalten.



ברכת הגומל.

Von Rabb. Dr. S. Klein (Érsekujvár).

In einer Zeit, da Tausende unserer jüdischen Brüder in den Schlachtreihen kämpfend Tag für Tag dem Tode ins Auge sehen, da sie Erlebnisse wunderbarer Errettung aus mannigfachen Gefahren an sich erfahren und gar oft dankerfüllten Herzens sich zum Spender des Lebens und dem Erretter aus Not wenden, dürfte die quellenmäßige Behandlung von ברכת הגומל der Benediktion über die Wohltaten Gottes, die derjenige zu sprechen hat, der auf wunderbare Weise einer Gefahr entronnen ist, — abgesehen von der religionsgesetzlichen Wichtigkeit der Frage auch von aktueller Bedeutung sein. Dies möge im folgenden geschehen.

I. Quellen und Alter der Benediktion.

Die Quelle für unsere, in allen Siddurim abgedruckte Benediktion, ist bekanntlich b. Berachot 54 b, wo im Namen des berühmten zu Beginn des 3. Jahrhunderts in Babylonien lebenden Amora's Rab tradiert wird: ארבעה צריכין להודות: יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסירים ויצא „Vier müssen Gott danken: Wer von einer Seereise heimkehrt; wer eine Reise in der Wüste gemacht; wer nach einer Krankheit genas und wer aus dem Kerker frei herauskam“.

Die Gemara bringt dann Beweise aus dem 107. Psalm dafür, daß die genannten Vier es seien, die zu einem Danke Gott gegenüber verpflichtet sind und die Wunder Gottes vor den Mitmenschen zu verkünden haben.

Es wäre falsch zu glauben, Rab, in dessen Namen (wie bemerkt) der obige Satz tradiert wird, wäre gleichsam der Erfinder dieses Gebrauches. Die als Beweise angeführten Psalmverse selbst machen schon den Eindruck, daß wir es hier mit einer sehr alten, in die biblische Zeit hinaufreichenden Sitte zu tun haben[1]), und mit Recht wurde schon auf eine in Oberägypten gefundene Weihinschrift hingewiesen, deren Wortlaut ist: „Preis Gott, Theodotos, Dorions Sohn, ein Jude, gerettet aus dem Meere". Lange vor Rab hatten also ägyptische, griechisch sprechende Juden, von einer Seereise zurückgekehrt, der im Psalter gegebenen Weisung entsprechend, Gott für die Hilfe, die er dem Reisenden zuteil werden ließ, gedankt[2]).

Der hebräische Wortlaut des im Namen Rab's tradierten Satzes scheint auch für den tannaitischen Ursprung desselben zu sprechen. Es ist nun beachtenswert, daß in dem von Buber herausgegebenen Midrasch zu den Psalmen (p. 462) der talmudische Satz nicht im Namen Rab's angeführt, sondern als eine tannaitische Überlieferung mit den Worten תמן תנינן eingeleitet wird. Die Annahme, dem Verfasser oder Redaktor des Midrasch Tehillim habe eine tannaitische Quelle vorgelegen, in der unser Satz enthalten war, dürfte demnach nicht abzuweisen sein[3]).

[1]) Mein Vater, Herr Rabb. A. H. Klein נ״י macht mich auf Lev. 7, 12 (אם על תודה יקריבנו) aufmerksam; vgl. dazu ר״שי; Hoffmann's Kommentar S. 248.

[2]) Vgl. die Ausführungen Blau's in der Schrift: Papyri und Talmud in gegenseitiger Beleuchtung S. 12 f.; s. auch Posner, Jüdische Presse 1914, S. 190 f. Die Inschrift ist in CJG 4838 c zu lesen.

[3]) Dafür spricht auch die von der Gemara abweichende Aufzählung der Fälle im Midrasch, vgl. dazu w. u. Abschnitt IV.; ferner die vom Midrasch hinzugefügten im b. Talmud nicht vorhandenen Sätze (s. dort).

Außer der babylonischen Gemara und der von uns aufgezeigten Midraschstelle, muß noch auf eine Stelle des palästinensischen Talmud hingewiesen werden, in der mehrere unserer ·ראשונים eine Quelle für ברכת הגומל zu finden glaubten. Es handelt sich um jer. Berachoth IV 4, wo bemerkt wird: כל החלים (החלאים) בחזקת סכנה, d. h. jegliche Krankheit enthält eine Lebensgefahr für den Menschen (wenn also einer nach überstandener Krankheit seine Gesundheit wiedererlangt, so hat er dafür die Gnade Gottes öffentlich anzuerkennen, mit anderen Worten: die ברכת הגומל zu sprechen). Dieser von keinen geringeren als R. Mose b. Nachman[4]) und R. Jose Karo[5]) vertretenen Erklärung der Stelle gegenüber gibt es jedoch andere dem Wortlaute der ganzen Jeruschalmistelle mehr entsprechende Erklärungen, nach denen hier keinesfalls von der Benediktion הגומל, sondern entweder von der letztwilligen Verfügung eines Kranken, oder aber von dem durch einen Kranken zu verrichtenden kurzen Gebet die Rede sei. Jene Worte werden nämlich bei Behandlung der Mischnastelle: המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה angeführt. Im Zusammenhang mit den vorangehenden Sätzen lauten sie so: R. Simon b. Abba im Namen R. Chanina's sagt: alle Wege sind gefährlich (בחזקת סכנה). R. Jannai pflegte, so oft er eine Reise antrat, sein Haus zu bestellen; . . . . R. Chanina, Sohn R. Abahu's, (ebenso) R. Simon, Sohn R. Abahu's (sagten) im Namen R. Josua b. Lewi's: Alle Krankheiten sind gefährlich (בחזקת סכנה), was also nach dem Zusammenhange so aufgefaßt werden kann, daß der Kranke sein Haus bestellen[6]), oder ein kurzes Gebet verrichten möge[7]). Demnach ist an dieser Stelle

---

[4]) In תורת האדם: ענין ההודאה (Ehde des Abschnittes).

[5]) בית יוסף zum טור א"ח § 219: ..דהא כל החלאים בחזקת סכנה ליכא לפירושי אלא לענין ברכת הגומל וכו׳.

[6]) So die Erklärung des Verfassers von ספר החרדים in der Jeruschalmi-Ausgabe Pieterkow z. St.: כל החולים בחזקת סכנה חלכך עצה טובה להם יעשו צואה טרם תטרף דעתם.

[7]) So der Kommentar פני משה. Vielleicht ist auch der aus einer Handschrift bei Buber Anm. 12 angeführte Midrasch so zu verstehen: תעו במדבר מכאן להולכי מדבריות שצריכין להתודות, מנין את החולים וכו׳

von ברכת הגומל nicht die Rede. Es kann aber nach den obigen Ausführungen, wo das hohe Alter unserer Benediktion bewiesen und die Annahme begründet wurde, daß sie schon in einer tannaitischen Quelle erwähnt war, nur ein Zufall sein, daß sie im pal. Talmud nicht erscheint. Die Sitte, jene Benediktion nach überstandener Gefahr vor der Gemeinde zu sprechen, war sicher sowohl in ארץ ישראל, wie in Babylonien in Geltung. Hierfür spricht auch der Wortlaut der ברכה, die wir nun zu behandeln haben.

II. Wortlaut der Benediktion.

Die Benediktion lautet nach der ebenfalls im Namen Rab's[8]) angeführten Tradition in unseren Ausgaben b. Berachot 54 b: ברוך גומל חסדים טובים. Alle ראשונים zitieren jedoch unsere Benediktion aus dem babyl. Talmud in folgender Fassung: ברוך גומל לחייבים טובות und diese Fassung hat sie auch in unseren Siddurim, wo nach dem Worte ברוך die übliche Einleitungsformel der Benediktionen (אתה ה'א'מ'ה') hineingefügt wird, hierin der Entscheidung des רמ"בם und רמ"בן[9]) folgend. Diese Fassung der Benediktion weist nun auf palästinischen Ursprung hin, wie dies durch folgende Stelle des jer. Berachot IX 2 gegen Ende (= j Taanit I 3) bewiesen wird. R. Jose b. Jakob ging den R. Judan aus Migdala[10]) zu besuchen. Während er dort war, kam ein Regen und er hörte den R. Judan, wie er folgende Worte sprach: אלף אלפין וריבי ריבוון חייבין להודות לשמך מלכנו על כל טיפה וטיפה שאת מוריד לנו שאת

. . . ר' אליעזר אומר. . . העולה על המטה צריך להיות מתיירא על עצמו שאינו יודע שמא יצאת עליו גזירה של מות . . אלא רחמיו של הק"בה מרובין wonach der Reisende vor Antritt seiner Reise und der Kranke usw. das Sündenbekenntnis (להתודות) zu sagen hat.

[8]) Vgl. z. B. הלכות גדולות ed Hildesheimer 73, ferner רמ"בם 'רי"ף ר"אש" רמ"בן. In unseren Ausgaben fehlt fälschlich der Name von רב.

[9]) Nachmanides begründet diese Entscheidung a. a. O. gegenüber der Ansicht des רא"בד.

[10]) Der Ort liegt in Untergaliläa am Ufer des Kinneret-Sees, vgl. meine „Beiträge zur Geogr. u. Geschichte Galiläas“ S. 76 ff. Heute ist dort eine jüdische Kolonie.

גומל טובה לחייבים. Befragt, von wem er diese Benediktion habe, antwortete R. Judan, er habe sie von R. Simon (ר' סימון) als Benediktion des Regens (ברכת גשמים) gehört.

In dieser Benediktion tritt also uns die Formel: גומל טובה לחייבים „der du Gutes den Sündigen erweisest“ entgegen. Sie ist sicher in Palästina, wahrscheinlich noch in der tannaitischen Zeit geprägt worden; Rab, der Verfasser so vieler, herrlicher Gebete hat sie bei der Benediktion des aus der Gefahr Erretteten angewendet und nach Babylonien verpflanzt.

Woher kommt nun die Fassung der Benediktion in unseren Ausgaben des Babli: ברוך גומל חסדים טובים? — Diese Fassung der Benediktion hat nie existiert; das Zitat in der Gemara ist lückenhaft. Dies zeigt die Anführung der ganzen Talmudstelle im Jalkut Psalm 107 § תת"סו, wo die ברכה also lautet: גומל חסדים טובים לחייבים[11]). Man sieht also, daß die Benediktion in zwei, nur unwesentlich von einander verschiedenen Fassungen angewendet wurde, die hier nochmals angeführt werden mögen:

I. Fassung:

ברוך [אתה ה'א'מ'ה'] הגומל לחייבים טובות
od. ברוך וכו' גומל טובה לחייבים;

II. Fassung:

ברוך וכו' גומל חסדים טובים לחייבים.

Aus der Anführung der Benediktion in Maimuni's הלכות ברכות X 8 erfährt man, daß der Schluß der Benediktion zu lauten hat: שגמלני כל טוב und R. Joseph Karo (in ב"י) erklärt nun die ganze Benediktion so: Gelobt seiest Du usw., der den Sündigen Gutes erweisest, (unter ihnen auch) mir all das Gute erwiesen hast. — Die Antwort der Gemeinde: מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה ist — wie schon Baer (Siddur S. 124) bemerkt — in der Mechilta פ' בא zu finden. Die vollständige Rezension lag dem רמ"בם jedenfalls in einer Gebetsordnung vor[12]).

[11]) Daß nach גומל חסדים טובים noch etwas folgen muß, zeigt auch die Formel in b. Ber. 60 b: ג'ח'ט' לעמו ישראל.

[12]) Über die erfundene Lesart לרעים statt לחייבים s. Baer's Siddur.

III. Einige Bestimmungen betreffs der Benediktion.

Der רמב"ם faßt die aus dem Text der Gemara sich ergebenden einzelnen Bestimmungen wie folgt zusammen: „Man muß die Benediktion vor 10 Personen, darunter zwei Gelehrten sagen . . . . . וכיצד מודה וכיצד מברך עומד ביניהן ומברך ברוך וכו׳. Die Ausdrucksweise des רמב"ם: וכיצד מודה וכיצד מברך findet R. Joseph Karo (im כסף משנה) auffällig (נראה שהוא לשון מיותר). In Wirklichkeit hat aber der רמב"ם auch hierin den Wortlaut der Gemara beibehalten, bzw. ins Hebräische übertragen. In unseren Ausgaben des Talmuds lautet der Text allerdings bei der Besprechung einer mit der Benediktion im Zusammenhang stehenden Frage: והא אמר אביי בעי אודויי באפי עשרה, dagegen führt der רמ"בן den Text der Gemara (in תורת האדם ed. Warschau 1876 p. 10 b) in folgendem Wortlaute an: והא בעי אודויי ושבוח. Die Übertragung dieser aramäischen Worte lautet nun in der klassischen Sprache des רמ"בם: מודה ומברך, wobei das Wort מודה auf die äußeren Umstände der Danksagung (zehn Männer, stehend), מברך aber auf die Fassung der Benediktion sich bezieht (כ"מ).

IV. Über die Reihenfolge der Personen, die — im Satz Rāb's genannt — die Benediktion zu sprechen haben

R. Nathan's Aruch führt s. v. ארבע (gegen Ende) ein Responsum des Gaon's R. Haj an, in welchem die Anfrage beantwortet wird, weshalb die Reihenfolge der Personen, die unsere Benediktion zu sprechen haben im Satze Rab's (b. Ber. 54 b) eine andere ist, als die im Psalm 107. Während nämlich der Psalm die Reihe hat: 1. מדבר, 2. בית האסורים, 3. חולה, 4. ים, — findet man in der Gemara 1. ים, 2. מדבר, 3. חולה, 4. בית האסורים. Der kuze Inhalt des Responsums — das auch in רבינו יונה-s Kommentar zu Alfasi Berachot IX s. v. ארבעה (dem Inhalt nach) zitiert wird — ist, daß der Psalmist die Fälle nach der mehr oder minder größeren Häufigkeit aufzählt, während in der Gemara die Fälle von dem Gesichts-

punkt ihrer Gefährlichkeit betrachtet werden[13]. In dem oben Abschnitt I genannten Midrasch zu Psalm 107 ist die Aufzählung der Fälle mit der im Psalm gegebenen übereinstimmend, dagegen hat Maimuni a. a. O. folgende Reihe: 1. חולה, 2. חבוש, [בבית האסורים], 3. יורדי הים, 4. הולכי דרכים [= מדבר]. Diese Abweichung in der Aufzählung sowohl von der Schrift, als auch von der Gemara ist jedenfalls sehr auffällig. Nun führt aber der טור zu א"וח § 219 das Erinnerungswort (סימן) חי"ים an, dessen Auflösung ist: 1. חולה, 2. יסורין [= חבוש בבית האסורים] 3. ים, 4. מדבר[14]. Vielleicht ist die Annahme nicht abzuweisen, daß Maimuni schon mit Rücksicht auf dies mnemotechnische Wort (das also schon zu seiner Zeit bekannt war) die Fälle geordnet habe, ohne das סימן selbst zu erwähnen.

Eine von R. Hai Gaons völlig abweichende Begründung der in der Gemara enthaltenen Reihenfolge ist in R. Mose Sofer's Responsen ש"ות חתם סופר א"ח סי' נא' zu lesen. Er teilt die in der Gemara genannten Fälle in zwei Gruppen: I. solche Gefahren, deren Herbeiführung der Mensch selbst verursacht hat, das sind: 1. ים und 2. מדבר; II. gefährliche Situationen in die der Mensch unabhängig von seinem Willen versetzt wurde, das sind: 3. חולה und 4. בית האסורים[15]. Für die Reihenfolge des Psalm 107 weiß der ח"ס keine Begründung zu geben[16]. Dagegen macht er darauf aufmerksam, daß im Psalm 107, V. 22 die Darbringung eines Dankopfers (תודה) als Pflicht nur für die Fälle מדבר, בית האסורים, חולה bestimmt wird, während nach V. 31, 32 die Seereisenden nur eine Danksagung vor der versammelten Gemeinde abzu-

[13]) Tossafot Berach. 54 b, s. v. ארבעה sagt das Umgekehrte, doch scheint die Rezension des Aruch — die auch von ר' יונה bestätigt wird — die richtige zu sein. Vgl. schon R. Jesaja Berlin's Bemerkung z. St.

[14]) In unseren Ausgaben des טור steht allerdings als Auflösung des סימן: חבוש יסורין ים מדבר, wobei יסורין = חולה ist. aber aus פרישה ersieht man, daß ursprünglich חולה ים יסורין מדבר gestanden hat. Im ש"ע steht so wie im רמ"בם: חולה יסורין ים מדבר.

[15]) Ganz ähnlich erklärt die Reihenfolge S. R. Hirsch im Psalmkommentar.

[16]) S. aber Hirsch a. a. O.

statten haben. Hieraus folgt, daß die Danksagung des von einer Seereise Heimkehrenden nicht an Stelle des Dankopfers (תודה) ist, demnach die Benediktion ברכת הגומל eines solchen, wenn nicht der מנהג dem entgegenstünde, vom rein religionsgesetzlichen Standpunkte aus betrachtet, auch am Abend gesagt werden dürfte, während in den übrigen Fällen — da die Benediktion anstatt des Dankopfers ist, das nur am Tage dargebracht wurde —, nur bei Tag gesprochen werden soll. Doch gehören diese Bestimmungen schon in den folgenden Abschnitt, in welchem wir besprechen wollen

V. Die die Benediktion betreffenden besonderen Bestimmungen, hauptsächlich aus dem nachtalmudischen Schrifttum.

1. Die Gemara entscheidet nicht, ob zehn Personen, darunter zwei Gelehrte, oder zehn Personen und noch zwei Gelehrte (vgl. Ps. 107, V. 32) beim Sprechen der Benediktion nötig seien. Maimuni entscheidet nach der ersten Ansicht, weil ספק דרבנן לקולא; Tosafot Ber. 54 b nach der zweiten Ansicht. Der Schulchan Aruch § 219 akzeptiert Maimuni's Entscheidung. Zur Sache vgl. ח"ם a. a. O.

2. Nach Maimuni's Entscheidung muß man die Benediktion stehend sprechen. Die Quelle für diese Entscheidung ist wohl nicht in Babli vorhanden, jedoch weist der חתם סופר treffend nach, daß Maimuni überall, wo vor der Gemeinde etwas vorgetragen oder gesprochen wird, das Stehen des Vortragenden oder Sprechenden wegen der Ehrerbietung vor der Gemeinde fordert [17]).

3. In gewöhnlichen Fällen ist die Benediktion bei der Thoravorlesung und bei Tag zu sprechen. Über Ausnahmsfälle spricht ח"ם a. a. O.

4. Die Benediktion darf auch bei anderen Anlässen, wo der Mensch aus einer Gefahr errettet wurde, gesprochen

---

[17]) Es ist noch auf ein Responsum des R. Abraham b. Maimun (angeführt in Azulaj's ברכי יוסף Nr. 219) hinzuweisen, wo es heißt: לפי שנא׳ ובמושב זקנים יהללוהו מכאן יש לדקדק שהעשרה יהיו יושבים והמברך יעמוד (Diesen Hinweis verdanke ich meinem Vater נ"י).

werden. Die Schrift und die Gemara will nur die bedeutsamsten Fälle hervorheben[18]).

5. Nicht nur der Errettete selbst, sondern auch nahe Verwandte oder Freunde dürfen die Benediktion sprechen. Dies ist besonders in solchen Fällen von Wichtigkeit, wo die Errettung einer Frau zuteil geworden, die nicht zur Thora gerufen werden kann[19]).

6. Anläßlich einer an mich gerichteten Anfrage, ob der Bruder eines Soldaten, den man schon für tot hielt und von dem man nachträglich erfuhr, daß er lebend in Kriegsgefangenschaft geriet, die Benediktion sprechen dürfe, entschied ich in verneinendem Sinne, und zwar hauptsächlich deshalb, weil der Kriegsgefangene selber noch nicht ganz außer Gefahr ist, und mit Gottes Hilfe er selbst die Benediktion als הבוש היוצא מבית האסורים nach Beendigung des Krieges und beim Anbrechen friedlicher Zeiten sprechen werde[20]).

[18]) Vgl. hierüber besonders Resp. des ר"שבא Nr. 82 und רמ"בן a. a. O.

[19]) Vgl. besonders לשון רי"אז (Or Zerua) im שלטי הגבורים zum ר"יף.

[20]) Über andere Bestimmungen vgl. man die Kommentare zum א"ח § 219. — Da mir keine große Bibliothek zur Verfügung steht, ist es leicht möglich, daß mir manches — speziell die Lesarten betreffend — entgangen ist. Berichtigungen und Ergänzungen werde ich daher mit Dank akzeptieren. — Mein Vater macht mich noch auf das Resp. in נחלת בנימין Nr. 57 und auf seine Abhandlung in וילקט יוסף 17. Jhg. Nr. 26 aufmerksam.



Professor Kittels Obergutachten.

Besprochen von einem Christen.

(Fortsetzung).

II.

Der Gottesname J v.

Die Bedeutung dieses Namens „ist noch viel dunkler als die von Elohim“, sagt Prof. Kittel S. 28. Der klaren authentischen Interpretation des Namens in Exod. 3, 14 setzt er Zweifel

entgegen. Warum? Weil der Verfasser dieses Verses erst im 8. Jahrh. gelebt habe. Daß die Tradition bis dahin eine richtige war, ist dem Prof. Kittel fraglich. Warum? Das sagt er nicht. Er kann bloß sagen: „Einen Beweis dafür, daß dieser Deutung die ursprüngliche Bedeutung des Wortes entsprochen habe, besitzen wir nicht.“ Wenn Prof. Kittel für die Erzählungen der Bibel immer erst „Beweise“ haben will, m. a. W. wenn das „Es steht geschrieben“ nicht von vorherein wahr ist, sondern erst noch aus anderweitigen Quellen bewiesen werden muß, dann wäre es um die Zuverlässigkeit der biblischen Berichte kläglich bestellt. Wir haben übrigens aus der Schrift des Prof. Kittel den Eindruck gewonnen, daß er durchaus nicht für alles, was die Bibel berichtet, „Beweise“ haben will. Es scheinen ihm besonders diejenigen Stellen eo ipso glaubhaft zu sein, welche ein ungünstiges Licht (nämlich nach seiner Meinung) auf Gottesmänner wie David, Samuel, Elia zu werfen geeignet sind. Es sieht nun nicht gerade vertrauenerweckend aus, wenn Prof. Kittel das eine Mal die Bedeutung des Wortes Jv. für „sehr dunkel“ erklärt, einige Sätze später aber so tut, als ob die Ableitung des Namens von dem arabischen háwa ziemlich sicher wäre. Aber ehe wir auf diese letztere eingehen, möchten wir unsererseits uns einen „Beweis“, und zwar einen recht sonnenklaren von Prof. Kittel erbitten, wieso er meint, daß eine auf Grund von mündlichen oder schriftlichen Traditionen verfaßte Geschichte alter Ereignisse von vornherein keinen unbedingten Glauben verdient. Denn das will er doch wohl mit dem verdächtigenden Hinweis andeuten, daß der Verfasser des Verses Exod. 3, 14 (Prof. Kittel weiß das genau) erst im 8. Jahrh. gelebt habe. Man sollte meinen, es sei wenigstens nicht unmöglich, daß die vom Verfasser benutzten Traditionen bis auf die mosaische Zeit zurückgingen, und es wäre recht und billig gewesen, wenn Prof. Kittel den Nachweis geliefert oder wenigstens versucht hätte, daß das vom Verfasser benutzte Quellenmaterial begründeten Zweifeln auf seine Glaubwürdigkeit hin ausgesetzt ist. Freilich macht sich's ein moderner Bibelkritiker in der Regel mit solchem Nachweis ungeheuer leicht. Eine

wunderbare Geschichte ist ihm an sich fragwürdig. Und das אהיה אשר אהיה, von Gott zu Mose gesprochen, ist ja freilich etwas Wunderbares. Ein Bibelkritiker würde diesen Satz auch dann beanstanden, wenn er gezwungen wäre zuzugeben, daß er von Mose selbst geschrieben sei.

Da Franz Delitzsch, dessen Nachfolger Prof. Kittel geworden, nach dem Zeugnis dieses Nachfolgers „einer der größten Exegeten des Alten Testaments“ war (S. 71), (obwohl Prof. Kittel außer stande ist dessen Autorität für sich in Anspruch zu nehmen), so erscheint es am Platze, die Stellung dieses großen Exegeten zur modernen Bibelkritik vor Augen zu führen und zugleich das Bedauern auszusprechen, daß Prof. Kittel das nicht selbst — wenigstens in ein paar scharfen Umrissen — in seinem Obergutachten getan und den Richtern keinen Einblick gegeben, wie diametral entgegengesetzt sein Standpunkt demjenigen „eines der größten Exegeten des Alten Testaments“ ist. In seiner letzten Schrift „Messianische Weissagungen“ (die Vorrede ist eine Woche vor seinem Tode geschrieben) sagt Del. S. 4: „Es ist eine Zeit der Krisis auf biblischem und insbesondere alttestamentlichem Gebiet, in welche mein Lebensabend hineinfällt. Diese Krisis stößt mich ab durch die Freude ihrer Stimmführer am Umsturz, deren maßloses Verneinen, ihre ungeistliche Profanität.“ Davon daß, was die Verfasser der Bibel geschrieben, „die kritische Schmelze des Geistes der Offenbarung bestanden“ (Del.), daß also auch, was ein später Redaktor unter Benutzung älterer Vorlagen verfaßt, unter der Aufsicht dieses Geistes der Offenbarung niedergeschrieben wurde, weiß die moderne kritische Schule nichts. Es ist ihr eine vollendete Torheit. Von Wellhausen (dessen Deutung des Gottesnamens Jv. dem Prof. Kittel am einleuchtendsten erscheint) sagt Del. in seinen „Pentateuchkritischen Studien“ („Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben“ 1880, S. 625): „Wo es gilt, biblische Geschichtschreiber zu kritisieren, ist die niedrigste Vorstellung, der gemeinste Ausdruck ihm der liebste. . . . . beutet er jede Gelegenheit aus, die Autorität der heil. Schrift zu erschüttern und den Glauben an die Urkunden der Offenbarung zu untergraben“.

Wie Del. in den „Pentateuchkritischen Studien“ und auch sonst die Unbescheidenheit der Pentateuchkritik, welche sich zu keinem non liquet verstehen und die Grade der Gewißheit nicht unterscheiden mag, anklagt und geißelt, so gibt es auch nichtorthodoxe, also kirchlicher Voreingenommenheit nicht verdächtige Gelehrte, die sich ihre Nüchternheit bewahrt haben, z. B. in Fragen der Quellenscheidung. Chwolson sagt in seiner bekannten Schrift „Das letzte Passamahl Christi“ S. 131: „Kann man denn, ohne vorgefaßte Meinungen und ohne mehr oder minder willkürliche Voraussetzungen, bei Texten, welche im Laufe vieler Jahrhunderte so vielfach umgegossen, umgeschmolzen, umgearbeitet und innerlich und äußerlich geändert und umgestaltet wurden, solche mikroskopische Feinheiten herausfinden, wie die Herren Herausgeber der neuesten deutschen Übersetzung des Alten Testaments sie gefunden zu haben glauben? Die Möglichkeit einer Quellenscheidung in großen und groben Zügen will ich durchaus nicht bestreiten; aber nur diese halte ich für möglich, dagegen müssen wir in Bezug auf alle Detailfragen offen und ehrlich das verhängnisvolle Ignorabimus ohne Scheu aussprechen.“ Diesen seinen Protest (nicht gegen die Quellenscheidung an sich, sondern) gegen die Sicherheit der Quellenscheidung nennt Chwolson selbst einen „natürlich ganz erfolglosen.“ Die hier zum Ausdruck gebrachte Ironie (von der Ironie sagt Aristoteles in seiner Rhetorik II, 2, daß sie Verachtung zeige, καταφρονητικὸν ἡ εἰρωνεία) lesen wir in einer nachträglichen Anmerkung, welche Chwolson zu folgenden nicht minder ironischen Textworten auf S. 98 gemacht hat: „Der Verfasser der gemeinsamen Quelle der 3 Synoptiker hat verschiedene, sicher sehr alte Aufzeichnungen vor sich gehabt, deren einzelne Bestandteile, wie es mir scheint, kaum auffindbar sein dürften, es müßten denn alttestamentliche Kritiker sich an diese Arbeit machen, denen eine Analyse dieser Quelle ebenso gelingen könnte wie die der einzelnen Bestandteile des Pentateuchs.“ — Ein anderer, der gewiß kein Orthodoxer war, Prof. Stade, hat in seiner „Geschichte Israels“ (S. 42, Anm. 2) geurteilt, daß „die Gerechtigkeit es erfordert,

zu bemerken, daß in neuerer Zeit auch von protestantischen Theologen sehr viel Makulatur über das Alte Testament erzeugt wird.“ So fest stehen die modernen Resultate alttestamentlicher Bibelkritik nicht, daß in einem Obergutachten, das für Laien in der theol. Wissenschaft geschrieben war, von dem raschen Verwitterungsprozeß, der sich an den immer neuen Hypothesen vollzieht, so ganz geschwiegen werden durfte.

Und nun zum „Wettergott“ des Prof. Kittel. Wir sagten schon, daß diese Deutung des Namens „Jv.“ von Wellhausen stammt. Zwar sagt Prof. Kittel, daß die Deutung des Namens sehr „dunkel“ sei; dies hindert ihn aber nicht, die Wellhausensche Erklärung aus „sprachlichen und inneren Gründen“ für sehr ansprechend zu halten. Prof. Kittel sagt: Jv. hängt mit einem Stamm hwh zusammen, der im Arabischen des „Wehen“, auch das „Wetter“ bezeichnet und somit auf einen altsemitischen Wettergott hindeutet. Wer im stande ist, in einem arab. Wörterbuch zu lesen und die Bedeutungen des Stammes הוי zu vergleichen, findet nichts von „Gewitter“ unter ihnen. Und auch die von Fleischer im Hiobkommentar von Delitzsch[2] 94 gegebene ausführliche Entwicklung der mannigfachen Bedeutungen dieses Stammes im Arab. weiß nichts von „Unwetter“ oder „Gewitter“; zudem ist die Bedeutung „wehen“ nach Fleischer eine sekundäre. Ein Wort aus so alter Zeit aber wie „Jv.“ aus einer verhältnismäßig jungen arab. Bedeutung zu erklären ist von vornherein ein bedenklicher Griff, ein ganz unglücklicher Griff aber dann, wenn im Arab. weder in alter noch in später Zeit diese Bedeutung sich findet. „Tatsächlich“, schreibt mir eine Autorität, „wird im lebendigen Arabisch „hawa“ nicht im Sinn von „Ungewitter“, sondern von „Luft“ gebraucht

Die „sprachlichen“ Gründe, welche auf einen „Wettergott“ hinweisen, sind somit unstichhaltig und nichtig. Aber auch die „inneren“ Gründe. Prof. Kittel findet nämlich den alten El oder Elohim von Mose auf dem Sinai als Jv. d. h. als „Wettergott“ kennen gelernt; und so erklärt sich auch, sagt er weiter, „der vielfach schreckhafte, in naturhaften Ausbrüchen von plötzlichem Zürnen und Wüten sich äußernde Charakter des Jv. der mosa-

ischen und nachmosaischen Überlieferung. Es sind die noch nicht vollständig überwundenen Reste der Anschauung von einem sinaitischen Blitz- und Wettergott, der als ein verzehrendes Feuer in die Erscheinung tritt. Besonders die nachmosaische Volksreligion hat diese Züge begreiflicher Weise vielfach festgehalten."

Wir wollen diese staunenswerten Aufstellungen des Prof. Kittel etwas näher ins Auge fassen. Auf dem Sinai erst und zum erstenmal soll sich Jv dem Mose geoffenbart haben?? Er hat sich ihm erstmalig am Horeb geoffenbart, im brennenden Busch, also nicht in Blitz und Donner; und auch später auf dem Zug zum Schilfmeer zeigte Gott nicht als Blitz- und Wettergott seinem Volk den Weg, sondern in einer säulenförmig schwebenden Wolke, welche bei Nacht in Feuerschein erglänzte; also in einem wunderbaren Karawanenfeuer, damit das Volk sich orientiere, welchen Weg es zu ziehen habe. Da sehen wir also, daß Mose den Gott schon vorher kennen gelernt hat und nicht erst am Sinai, und daß er ihn vorher nicht als Wettergott sondern in anderer Weise kennen gelernt. Schreckhaft war dann die Erscheinung Gottes auf dem Sinai in Gewitterwolken, in welche der Berg sich hüllt und aus deren Dunkel alles Volk eine menschlische Rede vernimmt, und darüber ist es wie ein verzehrend Feuer. Denn das Gesetz soll unter dem Eindruck, daß Gott zu fürchten sei, empfangen werden. Als aber die Ältesten nach Einweihung des Verhältnisses Gottes und Israels von Mose auf den Berg in das Dunkel geführt wurden, da sahen sie nach Exod. 24,10 in dieses Dunkels Mitte den Gott Israels, und unter ihm war es wie Saphir und wie des Himmels Klarheit. Denn sie sollten einen Eindruck bekommen von der seligen Friedensherrlichkeit des Gottes Israels. Wenn Mose in das heilige Zelt ging, um Offenbarung zu empfangen, so ließ sich die Wolkensäule nieder zur Tür des Heiligtums und aus ihr vernahm er Gottes Wort (Exod 33,10). Denn das Volk mußte mit Augen sehen, daß Mose, was er anordnete, nicht aus sich nahm. Aber was Mose Exod 34,5 ff geschaut, wo er zwar nicht Jv entgegen, aber ihm nachsieht

(vgl. 33,23), ist nicht ins Wort gefaßt; nur den Eindruck lernen wir kennen, den er bekam. Mose verlangte, wie dort erzählt wird, die Herrlichkeit Jv's. zu sehen; da wurde ihm die göttliche Antwort: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich siehet. Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Felsen stehen. Wenn nun meine Herrlichkeit vorübergehet, will ich dich in der Felsenkluft lassen stehen und meine Hand soll ob dir halten, bis ich vorübergehe. Und wenn ich meine Hand von dir tue, wirst du mir hinten nachsehen. Aber mein Angesicht kann man nicht sehen." Als nun Jv. dies Wort erfüllte und auf dem Berg Sinai an Mose in der Wolke vorüberging, da sah Mose das Angesicht Jv's. nicht, aber er hörte die Stimme der himmlischen Heerscharen, welche Gottes Angesicht schauen. Sie riefen: „Jv, Jv, Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Huld und Treue, der da Huld bewahrt den Tausendsten, der Schuld, Missetat und Sünde vergibt; doch völlig ungestraft läßt er nicht, der da die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern und Kindeskindern, an den Gliedern des dritten und vierten Geschlechts" (Exod. 34,6 ff). Luther nennt das passend eine „Predigt von des HErrn Namen." Die Art und Weise, wie sich die wirksame Gegenwart Gottes sinnlich wahrnehmbar macht, entspricht immer dem Augenblick, welchem die Erscheinung angehört. (Hofmann, Hermeneutik 51).

Nur bei der größten Willkür, welche die der Gesetzgebung vorausgegangenen und die ihr nachfolgenden Gotteserscheinungen ignoriert oder als unechte, zu einer Hypothese nicht passende Elemente der Bibel streicht, ist es möglich zu sagen, Mose habe Gott zuerst u. allein als Wettergott kennen gelernt. Offenbar leugnet Prof. Kittel die keine Züge des Wettergotts tragenden Erzählungen von Theophanien, die Mose zuteil geworden. Daß er aber sogar die Überlieferung vom „sinaitischen Blitz- und Wettergott" nur für „wahrscheinlich richtig" hält, also gerade die Hauptbeweisstelle für seine Hypothese als nicht absolut sicher ausgibt, das dürfte den Richtern in Leipzig kaum als eine überzeugende Beweisführung erschienen sein. Welche

Stellen dann Prof. Kittel im Auge hat, wenn er vom „schreckhaften, in naturhaften Ausbrüchen von glötzlichem Zürnen und Wüten sich äußernden Charakter des Jv. der mosaischen und nachmosaischen Überlieferung“ spricht, wissen wir nicht. Uns ist keine Stelle bekannt, worin Jv. — man verzeihe, wenn wir auf den Boden des Prof. Kittel herabsteigen und trivial reden — das moralische Gleichgewicht verliert und sich einem plötzlichen, launenhaften Zürnen und Wüten ergibt wie z. B. der Perserkönig Kambyses. Aber vom Zorn und Eifer Gottes ist allerdings viel im A. T. die Rede, und nicht nur im Alten Testament sondern auch im Neuen: „Gottes Zorn vom Himmel wird geoffenbart über alles gottlose Wesen und Ungerechtigkeit der Menschen“ (Römer 1,18); „Unser Gott ist ein verzehrend Feuer“ (Hebr. 12,29); „Gehet hin von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer“ (Matth. 25,41) u. a. Wie das A. T. uns denselben gnädigen und barmherzigen Gott verkündet wie das Neue, so weiß hinwiederum das Neue von demselben eifrigen und zornigen Gott wie das Alte. Und sollte nicht mittlerweile Prof. Kittel im gegenwärtigen Krieg ein schweres Gericht des „Wettergottes“ deutlich gesehen haben, der aus den schweren Wettern des Kriegs zu uns mit der Stimme großer Donner spricht, weil er ein heiliger und gerechter Gott ist und keine falschen Götter neben sich duldet?

Nicht treffender können solche abfällige Urteile über den Gewittergott, wie sie Prof. Kittel und Gesinnungsgenossen sich erlauben, zurückgewiesen werden als mit dem Wort Augustins: „Caelum tonat, tacete ranae!“ (Vgl. Sartorius, Lehre von der heiligen Liebe III, 2, 185.).

Im Gegensatz zu Kittel-Wellhausen erklärt Franz Delitzsch in seinem Kommentar der Genesis (letzte Ausgabe S. 74) den Gottesnamen Jv. so: „Seinem Sinne nach ist Jv. Gott als der schlechthin d. i. zeitlich unbeschränkt Seiende oder, da der Begriff des Verbums הוה (היה) nicht sowohl der des ruhenden als des bewegten Seins oder der Selbstbetätigung ist: der in absoluter Weise Daseiende und sich Darlebende d. i. fort und fort sich selbst Setzende und Offenbarende, dessen zur Erschei-

nung kommendes Sein der tragende Grund und wesentliche Inhalt des Weltalls und seiner Geschichte und insbesondere der Heilsgeschichte ist. Die Selbstaussage Exod. 3,14 אהיה אשר אהיה, welche diesen Gottesnamen zur Signatur der mosaischen Erlösungszeit macht, bringt zu dem Begriff des absoluten Seins (aeviternitas) den der absoluten Freiheit (aseitas) hinzu und gibt dem an sich persönlichen Namen ein noch stärkeres persönliches Gepräge: Gott ist ewig sich selber gleiches, unbedingt sich selbst bestimmtes Ich. Es heißt so der Gott, der, was er geschichtlich zu sein beschlossen, unveränderlich und unhintertreiblich durchsetzt, der Gott, welcher die Geschichte in freiem ratschlußmäßigem Wirken durchwaltet und gestaltet.“ Man vergleiche auch den schönen Aufsatz von Franz Delitzsch: „Trost des Gottesnamens Jv.“ in „Saat auf Hoffnung“ XIII, 77 ff). Hier heißt es u. a.: „Es kann kein fundamentaler Gottesname von tieferer Bedeutsamkeit gedacht werden als dieser. Der Geist der Offenbarung hat ihn geprägt. Er ist eigentümlich israelitisch; denn so oft man heimische Spuren desselben außerhalb des zum Träger der positiven Offenbarung erkorenen Volkes entdeckt zu haben glaubte, haben diese sich hinterdrein als trüglich erwiesen.“

(Fortsetzung folgt).



Max Stirner zur „Judenfrage“.

Von Dr. Eduard Metis, Breslau.

Wenn ein Denker wie Max Stirner, der Verfasser des blendenden Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“ (1845), den man mit einigem Recht als Vorläufer Nietzsches bezeichnen kann, das Wort zur „Judenfrage“ ergreift, so ist es klar, daß ihn nicht die religiöse Seite der Angelegenheit interessiert. Seine politische Anschauung drängt ihn zur Betrachtung der Lage, in der sich zu seiner Zeit die Juden im preußischen Staate befanden. Vor dem Erscheinen seines Hauptwerkes war Stirner Berliner Korrespondent der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“ und der „Rheinischen Zeitung“; kein Wunder, daß in seinen Berichten verhältnismäßig oft von

jüdischen Angelegenheiten die Rede ist. In dem von John Henry Mackay herausgegebenen Bande „Max Stirners kleinere Schriften“ und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“ aus den Jahren 1842—1848“ (Zweite Auflage 1914 in Bernhard Zacks Verlag, Treptow bei Berlin) findet man diese Äußerungen wieder. Teils bespricht er Judenfragen um ihrer selbst willen, teils benutzt er sie als Mittel zum Zweck, um allgemeine Dinge durch sie eigentümlich zu beleuchten.

1842 handelte es sich um ein neues Judengesetz in Preußen. Da weiß Stirner mitzuteilen, wie an einen Kabinettsrat ein rätselhaftes Schreiben gelangt sei, das „den mit kabbalistischer Gelehrsamkeit abgefaßten Nachweis enthielt, daß seit 200 Jahren jedes gegen die Juden erlassene Gesetz auf der Stelle irgend ein Unglück zur Folge hatte.“ Allerhand Einzelheiten seien angegeben gewesen; der Verfasser sei unermittelt geblieben, obwohl der König selbst ihn kennen zu lernen wünschte. Auf dieses Judengesetz kam Stirner im selben Jahre noch einmal zu sprechen. An dem Entwurf, der vorlag, freute ihn besonders „die geschichtliche Darlegung des Betragens, welches die Christen während der Liebesperiode gegen die Juden beobachteten.“ Er versteht unter „Liebesperiode“ die patriarchalische Zeit, die nach den Freiheitskriegen einsetzte. Auch andre Federn bemengten sich damals mit der „Judenfrage“; Stirner zeigte ebenfalls 1842 eine kurze Broschüre an: „Aus den Papieren eines Berliner Bürgers. Nr. 1 die Judenfrage.“ Diese Schrift tritt für Verschwägerung zwischen Juden und Christen ein; Stirner stimmt zu und ruft aus: „Der Mann spricht der Wahrheit aus dem Herzen.“ Ein anderes Mal erwähnt er, der Minister Eichhorn habe an die Berliner Judenschaft die Aufforderung gerichtet, „in den Schulen mehr auf Kräftigung der Sittlichkeit zu halten, weil es nach statistischen Ermittelungen feststehe, daß unter den Juden mehr Verbrechen vorfielen als unter den Christen.“ Die Juden verlangten öffentlichen Widerruf dieser Verleumdung; „ob er erfolgen wird, steht noch dahin“, bemerkt Stirner skeptisch. Wie schlimm, daß man solche statistischen Irrtümer jetzt als zeitgemäß empfinden muß!

Die bisherigen Stellen waren in der „Leipziger Allg. Ztg.“ veröffentlicht. In der „Rheinischen Ztg.“ besprach Stirner 1842 mit großem Nachdruck die „Königsberger Skizzen“ von Karl Rosenkranz, dem bekannten Hegelianer. Ihm fällt ein Satz in dem Buche auf, der nach seiner Auffassung besagt, man müsse „ein fester Christ“ sein, um die Juden nicht zu hassen“ beim Gedanken an die Kreuzigung. Stirner wendet sich dagegen, daß Feindesliebe etwas Christliches sei, nie etwas allgemein Menschliches. Der Judenhaß wurzele im Gegenteil gerade im Christentum. Ohne kritischen Zusatz führt Stirner dagegen eine andere Stelle aus Rosenkranz an, in der von der eigentümlichen Stellung der

„christlichen Feudalherrn" zum Judentum die Rede ist. Da wird ergötzlich geschildert, wie diesen Herren, die doch von der Göttlichkeit des Alten Testaments überzeugt sind, der Handelsjude „zu schmutzig, zu gewinnsüchtig, in seinen Manieren zu lächerlich" ist; wie der wohlhabende Kaufmann ihnen auch nicht genehm ist, wie der weltmännische Bankier, „der den Erlöserorden von einem christlichen Monarchen geschenkt bekommen hat", sie „durch seinen Reichtum, durch seinen Luxus, seine Bildung und seinen Einfluß" ärgert; wie ihnen der jüdische Arzt trotz seiner Unentbehrlichkeit zu aufgeklärt, der Schriftsteller ein Greuel und gar der Journalist ein „Judenjunge" ist. Mit diesem Gott „Rosenkranz" ist Stirner natürlich durchaus einverstanden.

„Die Juden können", heißt es an einer anderen Stelle, „wenn sie ihren Wunsch nach Emanzipation auf die letzte Basis zurückzuführen, nichts anderes als „die" Trennung des Religionsbekenntnisses von dem Staatsbürgertum begehren." Diese Worte sind nicht so sehr der Juden wegen geschrieben als zur Unterstützung gewisser Bestrebungen, die damals auflebten in einem Kreise, der sich „die Freien" nannte und dessen Mittelpunkt in Berlin eben Stirner war. Nicht das Verhältnis der Juden zum Staat, sondern ihre eigene Verfassung bespricht ein Brief vom 28. Dezember 1842. Es handelt sich da um die Rabbinerwahl. Gegen das, was man in Berlin damals „Wahl" genannt hat, legt Stirner kraftvoll Verwahrung ein. Man hat nicht die Gelehrten befragt, welche Kandidaten auf die Wahlliste gesetzt werden sollen; man hat die Namen der eigenmächtig vorgeführten drei Kandidaten nicht zur Kenntnis der Gemeinde gebracht; man hat die Gemeindeglieder gar nicht hören oder zur Wahl zulassen wollen; man hat keine Konkurrenz eröffnet und hat endlich nicht einmal Probepredigten halten lassen. Dagegen hat man Folgendes getan: Die beitragenden Mitglieder der Gemeinde, und zwar nur die beitragenden, wurden in drei Klassen geteilt: 1. in die meistbeitragende, 2. in die vielbeitragende, 3. in die mehr oder weniger beitragende. Die Namen einer jeden Klasse wurden in eine Urne gelegt, und dann aus jeder der beiden ersten Klassen elf, aus der dritten zehn Namen gelost; und diese gelosten oder gezogenen Herrn sollten als Repräsentanten der ganzen Gemeinde im Jahr 1842 einen Oberrabbiner für Berlin wählen!" Noch ein weiterer Umstand uns leider ebenso vertraut wie die manchen Kreisen unserer Gemeinschaft innewohnende Neigung zu autokratischer Gemeinderegierung, erregt Stirners höchstes Erstaunen: „Unter den Männern der ersten Klasse sind Namen, die . . . . nur die Gräber ihrer Vorfahren noch im Judentum haben, die Wiegen ihrer Nachkommen aber im Christentum."

Noch eine Stelle sei hier wiedergegeben, die ebenfalls den Anspruch erheben darf, zeitgemäß zu sein. Stirner knüpft an eine „Zur Judenfrage" betitelte Broschüre des Staatsrats Hoffmann an, in der gesagt war,

die Juden hätten schon wegen ihrer Minderzahl keinen Anspruch darauf, am Sonntag Werktagsarbeit zu verrichten. Diese Denkart ist Stirner unverständlich. „Wenn die Christen verlangen können, daß ihre Festtage durch keinen Geschäftsbetrieb gestört werden, warum denn die Juden nicht auch? Hat Gott kein Gefallen daran, daß eine christliche Andacht durch Lärm unterbrochen werde, so wird er auch den Christen schwerlich freundlich sein, die eine jüdische Andacht mit Hämmern und Äxten durchlärmen. Was ist denn da für ein Unterschied?“ Freilich dächten „Millionen guter Christen“ ohne Arg nicht so. „Sie finden es ganz in der Ordnung, daß sie gerade auf die Sonnabende ihre geräuschvollen Markttage verlegen und durch Scheuern und Abfegen ihres wochenalten Schmutzes neben den Stuben, Häusern und Synagogen der betenden Juden einen Mordspektakel machen, der ihnen am folgenden Tage von diesen durch — Schließen der jüdischen Läden und Einstellung alles jüdischen Geschäftsbetriebes — vergolten wird. Wann der Jude betet, schachert und scheuert der Christ, und wann der Christ betet, soll der Jude — faullenzen.

Soweit die Äußerungen Stirners zur „Judenfrage“. Wann wird der Jude einmal in alten Papieren blättern können, ohne immer wieder auf „Zeitgemäßes“ zu stoßen?



Die drei Worte des Seder-Abends.

Von Professor Dr. A. Sulzbach, Frankfurt a. Main.

R. Gamliel erklärte es nach Mischna Pessachim 10,5 als unerläßlich für die richtige Erfüllung der Pflicht das Pessachfest zu begehen, den drei Symbolen des Festes seine besondere Aufmerksamkeit zu schenken, sie am Sederabend zu erwähnen und den Tischgenossen ihre Bedeutung klar zu machen: פסח, מצה, מרור; wer dies unterlassen, der habe seine Schuldigkeit nicht getan; so ist denn naturgemäß der Spruch des R. Gamliel in die Hagadaliturgie aufgenommen werden.

Es liegt hier ein ganz besonderer Vorgang vor, dem nachzudenken wohl der Mühe wert ist. Die besondere Hervorhebung der Symbole des Peßachfestes, sie zu erwähnen, ihre Bedeutung sich klar zu machen, was bei dem Succothfeste z. B. nicht verlangt wird, fordert eine Begründung umsomehr als R. Gamliel das verurteilende Wort für die Unterlassung in

dem לא יצא ידי חובתו findet, womit er natürlich nicht sagen wollte und nicht meinen konnte, daß die Unterlassung der Erwähnung die ganze Handlung der Ausübung der verschiedenen in Betracht kommenden Mizwoth ungeschehen mache. Man wende nicht ein, daß das Peßachfest, bezw. der Sederabend ein richtiger Abend des Singens und Sagens לחם שעונין עליו דברים הרבה oder וכל המרבה לספר וכו' sei, und deshalb das Verlangen des besonderen Hervorhebens der Festessymbole gestellt wurde, das faßt nur die Darstellung und Vorträge der geschichtlichen Vorgänge ins Auge, nnd selbst wenn auch die Erklärung der Symbole mit einbegriffen wäre, so läßt sich auf ihre Unterlassung so wenig wie auf einen sonstigen Teil der Hagada das Wort לא יצא וכו' anwenden. Damit muß dem Ausspruch des R. Gamliel eine sehr ernste Veranlassung zu Grunde liegen, weit ernster als man es sich vielleicht denkt. Versuchen wir aus der Zeitgeschichte des Nassi ihn uns zu erklären.

Ich glaube, daß man nicht fehlgehen wird, wenn man in der Forderung R. Gamliels, die Erkenntnis der Symbole des Festes als etwas Wesentliches, für die Feier Unerläßliches zu betrachten, ihn, den Nassi, wiederum in seiner Lebensaufgabe tätig sieht, er steht hier im Kampf gegen die Minim, jene Judenchristen, die drohten einen schädlichen, das Judentum untergrabenden Einfluß auf die treugebliebenen Juden auszuüben. (Wie er darin seine Lebensaufgabe erblickte, haben wir in unserem Aufsatz „R. Gamliel und R. Josua" (Jeschurun IV, 2) nachzuweisen versucht).

Das letzte Mahl Jesu war, wie allgemein angenommen wird, ein Pessachmahl, jedenfalls hatte es seine Form. Ob es, wenn man den folgenden Tag als den Richttag zum Feste anzusehen hat, dann nicht am 14. Nissan abends, sondern am 13., vielleicht infolge einer sadducäischen irreführenden Kalenderberechnung. abgehalten worden wäre, die Untersuchung darüber kann uns hier nicht beschäftigen, allein, es war ein Peßachmahl. Daß an dieses sich später das kirchliche Abendmahl anschloß, oder daß es wenigstens von ihm beeinflußt war,

darüber sind alle Kirchenhistoriker einig, selbst Hoenicke „Das Judenchristentum“ kann dieser Ansicht nicht durchaus widersprechen. Aber es gab noch etwas anderes, das sich unmittelbar an das letzte Mahl Jesu anlehnte, das waren die Liebesmahle oder die Agapeen. Was wissen wir über ihre Veranstaltungen? Sie begannen und endigten mit Gebeten und Hymnen, die gemeinschaftlichen Mahlzeiten, die mit dem Brechen des Brotes und dem Reichen des Weins begannen, wurden durch religiöse Gespräche gewürzt, die Armen waren zu Tisch geladen, die Reichen bestritten die Kosten der Mahlzeit.

Man braucht nicht so weit zu gehen, in dem ποτήριον τῆς εὐλογίας das כוס של ברכה und zwar das dritte zu בהמ"ז zu sehen, wie einige wollen, um in den Agapeen eine Nachbildung des Peßachmahls zu erkennen. Daß sie ebenso gut an die andere Opfermahlzeiten der Juden angelehnt sein könnten, wie Hoennicke meint, ist ihrer ganzen Ausgestaltung nach weniger anzunehmen, man denke nur an das „pauperes simul cum divitibus accumbebant“ (Brettschneider Lexicon nnch Tertullian) und vergleiche damit die jüdische Einladung כל דכפין ייתי ויכול wie auch das Entstehen dieser Agapeen unmittelbar nach dem Tode Jesu darauf hinweist, daß sie an den Vorgang, der am meisten auf die junge Christengemeinde Eindruck machen mußte, das letzte Mahl, sich anschlossen. Brechen des Brotes und Spenden des Weins das sind die Ausdrücke, die regelmäßig für jene Mahle angewendet, sobald auf sie in den Evangelien Bezug genommen wird, also zwei der Hauptbestandteile des Peßachmahles. Das Lamm fehlt; natürlich, war ja die Person Jesu für das Opferlamm eingetreten (vgl. 1 Kor. 5, 8.), somit war dieses erledigt, die Vergangenheit, auch das Bitterkraut, das an diese erinnert, war abgetan.

Es ist klar, daß solche Vorstellungen leicht bei den Judenchristen, die in der ersten Zeit ja noch das ganze sogenannte Ceremonialgesetz hielten, Eingang finden konnten und sie, besonders die große Masse, die Liebesmahle als richtigen Ersatz für das Sedermahl einschätzten; gewiß dann, als das Peßach-

opfer offiziell zu existieren aufgehört hatte, als der Tempel zerstört war. Da konnten die Minim ja erst recht den Treugebliebenen mit dem, für manche gewiß überzeugenden Argument kommen: Nun seht ihr es ja, daß es ohne euer Pessachlamm auch geht, nun seht ihr ja, wie unnötig es ist, erkennt daraus, daß durch den Tod unseres Herrn, das Opferlamm abgelöst ist. Wer weiß, wie gewaltig in R. Gamliels Zeit diese Antriebe waren, wie die Geister beeinflußt und die Gedanken verwirrt wurden. Da griff der bewährte Kämpe für Gott und sein Gesetz ein und stellte es als verpflichtend für den Sederabend auf, die Bedeutung der drei Festessymbole sich klar zu machen: Peßach, Mazza und Maror. Die Abgefallenen, sie haben mit der Vergangenheit gebrochen, das Neue hat das Alte aufgehoben. Die Treugebliebenen blicken auf die Vergangenheit zurück, sie bleibt ihnen lebendig, denn sie knüpfen an sie die Hoffnung auf die Zukunft an. Das Peßachopfer existiert gegenwärtig nicht, aber es ist nicht gestorben, es schlummert und wird einstens wieder erweckt werden.

Wir sehen auch hier wieder R. Gamliel in seinem Kampf gegen die Minim tätig. Wie er in Rede und Gegenrede ihnen standgehalten hat, wie er sie aus den Gebetversammlungen fernzuhalten suchte, so ist er auch hier gegen sie aufgetreten, um ihren schädigenden Einfluß auf die Anschauungen der Treuen abzuwehren und diese in ihrer Treue zu festigen und zu stärken.



Bilder aus Litauen[1].

II.

Lieber Herr Dr. נ"י!

Vom Sabbath in einer jüdischen Stadt wollte ich Ihnen erzählen und nun ich daran gehe, finde ich die Worte nicht. Nicht geschrieben, erlebt werden will er. Und so werden es wieder nur Einzelbilder, die ich Ihnen erzählen kann.

[1]) Vgl. Jeschurun IV, S. 103—110.

Von großen Chasonim, vom Maggid, von überfüllten Schulen kann ich nicht sprechen — ich habe sie nicht gesehen, nicht gehört — Dienst ist Dienst, aber der Schabbos des Soldaten ist kein Schabbos, auch nicht in einer rings um ihn feiernden Judenstadt. Ein Bild, ein Lied. Der Wiederschein der winzig dürftigen Kriegsschabbeslichter aus hunderten Fenstern, zeigt es, es liegt in einer aus Werktagszornes und Sabbathfreude wehmütig gemischten Melodie, die Ruhe, die vom frühen Freitagabend und besonders am Sabbathmorgen die Straße beherrschen, die der militärische Verkehr zwar stört aber nicht rauben kann, verkündet: „Schabbes ists über die ganze Welt" trotz Krieg, trotz Not, trotz all des Neuen, das verheerend in das altgewohnte eingebrochen ist.

Das Auge muß den am Sabbath offenen Laden eines Nichtjuden suchen, auch den nicht Wenigen, die den Din nicht achten, fällt es nicht ein, den Laden am Sabbath zu öffnen. Vom Straßenbild verschwunden sind die sonst belebenden Verkaufsstände in den Hausgängen, die Buden am Marktplatz, die Lastträger und Eckensteher. Verscheucht die „Panje"-droschken mit ihren so ruhebedürftigen struppigen Pferdchen, mit ihren Kutschern im zerrissenen ganz eigenen Kutschermantel, verklungen das Feilschen und Kreischen der Hökerinnen und Hausierer. Auch der Bauer findet am Sabbath nicht den Weg in die feiernde Stadt. Fast lautlos eilen einzelne Beter, den Tallissack, alte Mütterchen den großen Siddur im reinen Tuch im Arm über die ruhende Straße „in Schul herein". Feiertagsstille, nur geweckt durch den eisenklirrenden Schritt von Soldaten, das Klappern der Holzschuhe von Trupps Kriegsgefangener, die zur Arbeit ziehen. —

Erst gegen Mittag, wenn der Gottesdienst zu Ende, erwacht die Stadt, füllen sich die Straßen. Nun kommt der echte Schabboß, ungefälschter Jüdischkeit, bis in die Büros und Schreibstuben. Durch die offenen Fenster dringt der Duft des Schalent aus den unzähligen Töpfen, die vom Bäcker geholt werden. Nicht Bohnen, nicht Grünkern nicht Graupen — Kartoffel werden hier gestellt; in Friedenszeiten mit einer

fetten Kugel, einem saftigen Hälsel drin, heute mahnt in gar vielen Töpfen nur ein magerer Knochen an vergangene bessere Tage. Wer könnte sich auch heute noch das sonst in jedem Hause übliche Schabboßmenü bestehend aus: Hering, gefülltem Fisch, gehackter Leber mit dem dazu gehörigen Süßgebäck, Braten, Scholent, Kuggel, Zimmes (Gemüse) leisten? Und wie wenig hat all das früher gekostet? Wann kehrst du wieder goldne Zeit?!

Eine Stunde später. In den Hauptstraßen ein lebensfroher, bunt bewegter Korso, Männlein und Weiblein, schmußend in jiddisch, flirtend auf russisch, nun schon gewöhnt an das erst so schwere: Rechts gehen, gemächlich genießend, verdauend, feiernd: „Schabboß ist über die ganze Welt". Der Anzug der Männer ohne jeden Typ, der polnischeKaftan, die seidene Mütze kaum zu sehen, nur im Winter kündete das viele Pelzwerk das fremde Land. Und die auffallend häufigen schönen Gesichter junger Frauen und Mädchen. Auch bei ihnen keine ausgesprochene Mode in der Kleidung und kein übertriebener Luxus. Selbst die ganz Einzelnen, die es sich leisten könnten, tragen ihn nicht öffentlich zur Schau. Werden doch schon ohnehin aus der nur anmutigen ordentlichen Kleidung der Mädchen, die nur gar zu oft ein recht hungriges Menschenkind umschließt, Trugschlüsse auf den Reichtum der Juden gezogen. Aber ein angeborener Chein weiß das einfachste Kleidchen durch ein buntes Band zu verschönen, aus einem dreimal gewendeten Seidenflicken ein chickes Hütchen zu formen, läßt sie das Schuhwerk schonen und durch eine Schnalle zieren; ein eigenartig stolzer Gang, all das hebt das jüdische Mädchen weit über das Milieu des Landes heraus, gibt dem Straßenbild seine eigene Note. Auf jedem Gesicht liegt das Bewußtsein des Schabbos, kommt der Gegensatz zum Werktag zum Ausdruck. Nicht etwa religiös ist dieses Empfinden, auch kaum national zu nennen, sondern unbewußt ererbtes Gut, kaum in seinem hohen volkserhaltenden Werte erkannt und gewertet, aber vorerst treu gewahrt und geliebt.

Weit intimer als in den Hauptstraßen wirkt das Bild in

den ausgesprochen jüdischen Gassen und Sträßchen. Auf der Bank vor dem Hause die Mütter und Ahnen. Die Seidenhaube, der Scheitel vom jungen Geschlecht fast vergessen, der Korbanminchah-Siddur und mehr als alles der heute fast überweltliche Blick der alten ungetrübten Augen führen zurück in die gute, alte Zeit, in die Zeit der Geonim, von deren Lob noch heute das Herz überfließt. In die Zeit, wo fern vom krassen Materialismus der Sabbath das heiligste Volksgut war, gewidmet dem Lernen und Hören von Gottes Wort. Und dabei dringt aus den Fenstern auch heute noch der Schall vom Gemorohlernen, Tillimsagen, Semiraussingen. Zu Füßen der Mütter spielen die heute sauber gekleideten Kinder und Enkel, von der Ecke klingt aus frohem Mädchenkreis ein jiddisch Liedel: Schabbos ist über die ganze Welt. —

Der Schabbos geht dahin und es ist Nacht geworden.

Und nun wieder etwas ganz Anderes, ein neues Bild „das jiddische Theater". Eile tut nicht not. Um 9 Uhr hat die auf präzise 8 Uhr angesetzte Vorstellung noch nicht begonnen. Doch schon vor der festgesetzten Zeit ist das frühere Stadttheater, in dem jetzt die Vorstellungen der „Liebhabern jiddischer Kunst" stattfinden, überfüllt von einer festlich erregten Menge, die sich so lebhaft unterhält, wie es unser abgekühltes Temperament nicht zuläßt, nicht versteht. Das Klingelzeichen, das Dunkelwerden des Saales können den Lärm nur nach und nach unterdrücken. Dann aber: Ein ganzes Haus lebt mit dem Autor, geht auf in den Darbietungen, weint und lacht mit den Helden wie Kinder im Märchenspiel. Bei jeder Pointe nicht endenwollendes Klatschen und Trampeln. Bis, bis (da capo)-Rufen, nein Brüllen von der Galerie herab nicht lebhafter als aus den Logen der Haute volée.

Wie sehen nun die meisten der „Werke" aus, die einem so dankbaren Publikum geboten werden? Schwer ist hierbei dem Prinzip, keine Kritik zu üben, treu zu bleiben. Schwer, weil scheinbar die, die es angeht, in Unkenntnis und falscher Bewertung sich nicht bewußt werden, welcher Gefahr sie die reichlich erscheinende Jugend aussetzen, die begeistert

diesen Kitsch, diese Moritaten, als Kunst, als Leben in sich einfangen mit einer nur hier zu findenden Aufnahmefähigkeit. Das Land der unbegrenzten Möglichkeiten muß diese Melodramen geschaffen oder doch erdacht haben, die jede sich nur bietende Gelegenheit ausnutzen, an den Haaren herbeiziehen, mit den gröbsten oft unästhetischen Mitteln das Gefühl zu packen. Voller logischer Widersprüche, so undiszipliniert, überkultiviert sind diese Machwerke, wie sie nur ein „Ben bajoin ben baja boschenik" — ein zwischen amerikanischer Ueberfreiheit und russischer Knute zappelnder Geist komponieren kann. Gewiß, Juden treten auf und bewegen sich in jüdischen Häusern, reden in jiddischer Sprache und zeigen jüdische Gebräuche, aber das „jüdische Leben" das hier noch so stark pulsierende Eigenleben des jüdischen Volkes, das Gute, Große, Schöne in ihm habe ich bisher in keinem der Stücke gefunden. Das beliebteste Grundmotiv dieser Dramen ist der Gegensatz zwischen dem alten und jungen Geschlecht. Die Alten fromm, reich, angesehen aber harten Herzens, die Jugend gebildet, Künstler, ohne Mittel verstoßen. Der Aufstieg der Jugend in Amerika, das Vertrauen der Alten und im letzten Akt: die edle Jugend erbarmt sich der Verarmten, vergilt Böses mit Gutem. Ein anderes Motiv! Trotz einer den Alten bewußten Liebe eine erzwungene Geldheirat oder Verlobung. Der früher arme Jugendgeliebte in Amerika ein großer Künstler geworden, kehrt mit ungeheuren Schätzen heim usw. Immer sind die Alten die schlechten, die Jugend ach so edel: Zwischen den ohne jeden Skrupel herbeigeführten dramatischen Rührszenen, die vor Selbstmord, Sichaufhängen ja dem Keil molei rachamim auf offener Bühne nicht zurückschrecken, wahllos, planlos, heitere Szenen: der komische Alte — gewöhnlich ein halb betrunkenes Hausfaktotum, die Naive meist als keifende Tante oder Schwiegermutter — nur der Jargon kann so schön schelten, Kouplets, Tänze à la Apollotheater, ein Tohubawohu von Lust und Leid, von Scherz und Tragik. Doch da — ein jiddisch Liedel, ein Wiegenlied, ein

Trinklied, ganz aus dem reichen Born wirklichen jüdischen Lebens geschöpft, geschrieben mit Golustränen oder erfüllt mit echter Chassidimlebensfreude. Eine schöne duftende Edelblüte inmitten üppig wucherndem Unkraut. — Auf wesentlich höherem Niveau stehen die Dramen von Gordin, tief empfundene Familienstücke, aber auch in ihnen nur jüdische Typen, nicht das Leben der Ostjuden; auch in ihnen der amerikanische Einschlag.

Was immer wieder zu den Vorstellungen zieht? Einmal das Milieu, es ist doch ein Bild, wenn auch ein Zerrbild „unserer teirer Jidelach“, dann die anheimelnde Sprache und vor allem die Darsteller und wie gespielt wird. Die Tageszeitung fällte nach der gewöhnlichen Kritik über die Disziplinlosigkeit in der Haltung des Publikums und mehr oder minder zutreffenden Wertung des Stückes das Urteil über die Darstellung: Unbegreiflich nur ist die Ankündigung „dargestellt von „Liebhabern der jüdischen Kunst“ — Wahrlich, das sind keine Dilettanten, und mancher Berufsschauspieler könnte lernen bei dem tagsüber ihrem Beruf nachgehenden Kaufleuten, Gerbern, Friseuren, Haustöchtern und Lehrerinnen. Noch verwunderlicher: Nicht immer die gleichen Darsteller, nein bei jeder Vorstellung neue Sterne, Sterne schon beim ersten Auftreten im Spiel, im Gesang, im Tanz. Ungekannte, verkannte, ungeweckte, mißleitete Intelligenz, unerschöpfliche Geisteskräfte, jüdische Volkskraft, herrliche Funken, wo immer der Strom sie zur Entwickelung bringt. —

Ueberflüssig wohl zu sagen, daß die Erträge dieser Vorstellungen ausschließlich wohltätigen Zwecken dienen. Daß die selbst nicht Satten ihr Bestes geben um fremden Hunger zu stillen, daß manches Billet und der mit ihm erstandene Genuß das Abendbrot ersetzt, daß mancher Rubel, den das Büffet in den überlangen Pausen vereinnahmt, der letzte verfügbare ist. Man gibt und hofft auf den besseren morgigen Tag. Lebt doch jetzt Jeder nur in der Hoffnung, von der Hoffnung.

Nicht zu schildern ist die stille Größe des unermüd-

lichen Handels in einer Zeit, unter Lebensbedingungen, die einst den Enkeln wie Spukgeschichten aus grauer Vorzeit klingen werden, nicht zu ermessen, die wohltätige Wirkung dieses aufopfernden Schaffens. Bildet es doch die Voraussetzung für die Aufrechterhaltung der Institutionen, die bisher eine völlige Verarmung, einen restlosen Untergang ganzer Bevölkerungsschichten verhindert haben. Nur kleine Ausschnitte aus dem Wirken einiger weniger Instutitionen hat Ihnen mein voriger Brief erzählt, einen der Wege zur Beschaffung der Mittel für ihre Existenz zeigt mein heutiger Brief. Wie soll es aber werden, wenn die Hauptquelle, die amerikanischen Hilfsgelder, etwa nicht mehr fließen wird. — — Vielleicht lieber Herr Dr. wissen Sie eine Antwort auf diese wohl augenblicklich brennendste Lebensfrage unserer „teirer Jidelach“. —

* * *

Eine Antwort auf diese Frage weiß ich nicht, wenigstens nicht für das gesamte besetzte Gebiet. Denn, wie sollen wir die unendlich großen Summen aus der Erde stampfen, die hier benötigt werden? Aber der Umstand, daß wir nicht die ganze Not aus der Welt schaffen können, befreit uns nicht von der Pflicht, einem kleineren Kreis, der besonders in unseren Gesichtskreis gerückt wurde, zu helfen. Ich habe bereits den ersten Aufsatz des verehrten Verfassers in Verbindung mit einem Privatbrief, aus dem ein furchtbarer Notschrei um Rettung einer von ihm im ersten Aufsatz geschilderten Institution zu mir drang, zum Anlaß genommen, eine private Sammlung zu veranstalten, die in wenigen Tagen vor allem durch die Hochherzigkeit einzelner Spender einen erfreulichen Erfolg hatte. Wir bitten unsere Leser, sich an dieser Sammlung, deren fernere Eingänge auch für die anderen Institutionen in G. bestimmt sein sollen, zu beteiligen. Unnötig hervorzuheben, daß auch kleine Beiträge Menschenleben, ja ganze Familien vor sicherem Untergaug retten können. (Vgl. Jeschurun S. 109). Beiträge sind nur per Postscheck an den „Verlag des Jeschurun“ Postscheckamt Berlin 18289 mit dem Vermerk: „Für das Hilfswerk in G.“ zu überweisen.

J. W.



Aphorismen.

Von Adolf Stern, Frankfurt a. M.

Wohltun soll wohl tun.

*

Ehen zwischen Juden und Nichtjuden sollten unter der Rubrik „Vermischtes" stehen.

*

Abgefallene Juden werden von Nichtjuden gern aufgelesen.

*

Verbot des Tragens am Sabbath: Der Sabbath soll uns von allen Lasten befreien.

*

Das Tallis lehrt uns wie die Erfüllung und die Übertretung der Gebote oft an einem Faden hängen.

*

Mesuso: Jüdischer Wegweiser!

*

Unsere Fasttage: Hunger ist der beste Koch!

*

Unsere Festtage — zur Befestigung des Glaubens.

*

Israels Wanderjahre in der Wüste haben das jüdische Volk — unverwüstlich gemacht.

*

Die Gleichberechtigung der Juden hat einen großen Fortschritt zu verzeichnen. Die Juden dürfen heutzutage in allen Ländern der Erde für ihr Vaterland — sterben.

*

Es gibt Gesunde mit Herzfehlern.

*

Der innere Halt manches Menschen — sein Knochengerüst.

*

Der Jude muß um rein zu bleiben — oft untertauchen.

*

Not kennt kein Gebot, auch der Überfluß oft nicht.

*

Wer über der Menge steht, untersteht dem Neid und der Bosheit.

*

Unter die Lupe genommen, erscheint selbst das zarteste Gespinnst roh und unfein.

*

Die Erziehung gelingt uns leider nicht immer. Auch Gott dem Allmächtigen ist es nicht gelungen, Israel in seiner Gesamtheit zu treuen Bewahrern Seines Gesetzes durch all die Jahrtausende heranzubilden.

*

Niemals fand die Thorah so freiwillige Träger, als heute, wo die jüdische Gerichtsbarkeit fehlt.

*

Die höchste Aufgabe einer jüdischen Schule ist, Schule zu machen.

*

Bildung vieler Menschen — Einbildung.

*

Die Juden waren immer in der Minderheit, selbst mit ihrem Gott dem Einzigen.

*

Zu keiner Zeit wurden von uns so viele Opfer gebracht, als seit dem Aufhören des Opferkultus im Tempel von Jerusalem.

*

Rauschhaschono bekleiden wir uns mit dem Totenhemd — zur Erhaltung unseres Lebens.

*

Jomhakippurim: ein Tag größter Nüchternheit und höchster Sättigung.

*

Viele müßten, auf ihre Vergangenheit zurückschauend, wie Lots Frau, zur Salzsäule erstarren.

*

Die Schlange gedeiht am besten im Paradies.

*

Nur einmal gabs Frieden auf Erden — das war in der Arche Noah.

*

Unsere Sinne verleiten uns oft zu recht sinnlosen Dingen.

*

Wer den Frieden liebt, muß wie bei עושה שלום zurücktreten können.

*

Der Sabbath macht uns durch Gewährung der נשמה יתרה überseelig.

*

Der fromme Jude bleibt immer jung: er geht täglich zur „Schul" und lernt immer zu!

*

Für den Staatsgedanken lassen sich die Menschen hinschlachten und bringen alle Opfer; und für den Gottesgedanken sollte es anders sein?!

*



Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun Berlin.

Jeschurun

4. Jahrgang | Siwan 5677 / Mai 1917 | Heft 5

Bibelwissenschaftliche Irrungen.

Apologetische Arbeiten, die der Verteidigung des religiösen Besitzstandes dienen, pflegen von zwei verschiedenen Seiten beanstandet zu werden. Von denen, die der Meinung sind, der wissenschaftlich Forschende müsse an allem zweifeln und jederzeit entschlossen sein, einen von ihm eingenommenen Standpunkt aufzugeben, und die darum dem Gläubigen überhaupt das Recht absprechen, zu religiösen Fragen wissenschaftlich Stellung zu nehmen, und von jenen, die so fest an der Unerschütterlichkeit der Überlieferung glauben, daß sie eine Verteidigung eines doch uneinnehmbaren Bollwerks für Zeit- und Arbeitsverschwendung halten. So berühren sich auch hier die Extreme.

Beide haben Recht und beide haben doch wieder Unrecht. Beide haben Recht: Jede Apologetik eines positiv Gläubigen ist in dem Augenblick keine reine Wissenschaft mehr, wo sie den Anspruch darauf macht, die eigene Lehre beweisen zu wollen. Der positiv Gläubige will in seinen Gedankengängen verharren, seinen Überzeugungen treu bleiben, es wird ihm daher die Unbefangenheit abgehen, alles das zu sehen und vor allem zu würdigen, was seiner Überzeugung widerstreitet. Und ebenso berechtigt ist der Einwand des Gläubigen gegen jeden Versuch, ihn für die apologetische Arbeit zu interessieren: Was soll die Auseinandersetzung mit Angriffen, die doch Jahrtausende schon gegen den Glauben gerichtet wurden und ihn doch nicht haben erschüttern können.

Aber beide haben auch Unrecht: Der eine verkennt die eigentliche Aufgabe der Apologetik, der andere ihre Notwendigkeit. Die Apologetik soll gar nicht im Wesentlichen positiv neue Resultate finden. Ihre Aufgabe ist nur, den Nachweis zu erbringen, daß die Angriffe auf die Wahrheiten des Glaubens unberechtigt sind, weil das beigebrachte Beweismaterial unzureichend oder in sich widerspruchsvoll ist oder die neuen Hypothesen noch weniger im Stande sind, die Schwierigkeiten, die der Angreifer aufdeckt, zu lösen. Die Aufgabe der Apologetik ist erfüllt, wenn gezeigt wird, daß wir keinen Anlaß haben, von der sowohl im Judentum wie im Christentum festgehaltenen Tradition, nach der die biblischen Schriften bestimmten Autoren und bestimmten Zeiten zugeschrieben werden, abzugehen, daß es keinen unerschütterlichen Beweis gibt, der uns zwingen könnte, die niemals früher angezweifelte Einheit des Pentateuchs zu leugnen und diesen im Zusammenhang mit den Geschichtsbüchern in eine Reihe von Quellenschriften zu zerlegen, die je nach der Hypothese verschieden datiert werden.

In dem letzten Menschenalter hat eine bestimmte Hypotese sich Allgemeingeltung zu verschaffen gewußt. Es ist die, welche sich an den Namen Wellhausen knüpft, aber durch die Arbeit vieler Mitstreiter und Schüler weiter ausgebaut worden ist. Ihr Grundgedanke ist, daß der Grundstamm des Pentateuchs, das eigentliche mosaische Gesetz ganz jungen Datums ist und aus der Zeit Esras stammt. Die Propheten sind älter als das Gesetz, sie haben den Monotheismus in allmählicher Fortbildung erst geschaffen und zwar im Kampf mit der Volksreligion. Dieser Kampf wurde mit wechselndem Erfolg geführt, aber zu Gunsten des Monotheismus erst durch die Katastrophe des babylonischen Exils entschieden. Um diesen Monotheismus nun zum unverlierbaren Besitz des Volkes zu machen und jeden Rückfall in das Heidentum zu verhüten, hat Esra nachdem mancherlei Vorarbeiten Anderer vorausgegangen waren, das Volk auf die „Thora Mosis“ verpflichtet. Er leitet dadurch eine Entwickelung ein, in der das Volk von dem reinen Gedanken des israelitischen Propheten-

tums allmählich immer mehr in den Bann der pharisäischen Gesetzesreligion geschlagen wird.

Dem Gläubigen, der in der alten Überlieferung aufgewachsen ist und keine Gelegenheit und oft auch nicht die Fähigkeit hat, sich in diese Literatur zu vertiefen, erscheinen diese Theorieen so hinverbrannt, daß er sie belächelt und gar kein Verständnis für den Wert der Mühe und Arbeit hat, die darauf verwandt wird, diese Theorieen als bloße Hypothesen zu erweisen und zwar als haltlose Hypothesen, deren Beweismaterial sehr zweifelhafter Natur und außerordentlich widerspruchsvoll ist. Er sollte sich aber die Frage vorlegen, warum die großen Männer des Mittelalters, ein Saadja, ein Abarbanel u. v. a. sich der Mühe unterzogen haben, den nichtjüdischen oder sektirerischen Bibelexegeten ihrer Zeit entgegenzutreten, die doch in gewissem Sinne für unser Empfinden viel seltsamere Dinge aus der Bibel herausgelesen haben. Wie aber damals die Bibelwissenschaft jener Zeit auch viele Juden in ihren Bann zog und so jene großen Männer dazu trieb, alles einzusetzen, um die Gefahr zu beschwören, so gilt das auch für unsere Zeit.

Wenn anderthalb Jahrhunderte hindurch viele hundert Männer von großer Gelehrsamkeit mit allen Mitteln wissenschaftlicher Forschungsmethoden in das Bibelwort sich versenken, so ist von vornherein anzunehmen, daß manche Schwierigkeit, an der man früher achtlos vorübergegangen ist, aufgedeckt wurde, daß manche beachtenswerten Lösungen gefunden, daß manche ganz neue Auffassung sich Anerkennung erzwingen muß. Nur grobe Unwissenheit kann in der Gesamtheit aller neueren bibelwissenschaftlichen Forschungen, selbst wenn die Autoren auf bibelkritischem Standpunkt stehen, nichts anderes als ein Ergebnis von radikalen Zerstörungsversuchen an dem Bibelwort sehen. Dort, wo aber die Arbeit ernster Forscher dem Leser Achtung abringt, wird jeder wissenschaftlich Veranlagte sich genötigt sehen, mit dem Ergebnis dieser Arbeit sich auseinanderzusetzen.

Dazu kommt noch ein Doppeltes, das wohl in der Ver-

gangenheit auch wirksam war aber vielleicht nicht so stark in die Erscheinung trat. Die Resultate jener Bibelforschung werden popularisiert und in Zeitschriften und billigen Volksbüchern auch der Jugend zugänglich gemacht; dieser geht wiederum jene tiefe und umfassende Bibelkenntnis ab, die noch immer der beste Schutz gegen eine völlig nichtjüdische Auffassung der heiligen Schrift ist.

Aber auch eine Gefahr für unsere politische Gleichberechtigung, zum mindesten für die Anerkennung des überlieferten Judentums als einer vom Staate zu schützenden Religion droht uns, wenn wir den Anstrengungen mancher Bibelkritiker nicht mit den Methoden, die nun einmal in der heutigen Zeit gefordert werden, entgegentreten. Ein erschreckendes Beispiel hat der Ausgang des Prozesses gegen den Herausgeber des „Hammer“ den Antisemiten Fritsch gegeben, der eine von den niedrigsten Schmähungen erfüllte Schrift gegen den „Gott des Alten Testaments“ d. h. also gegen den Gott, zu dem wir uns bekennen, veröffentlicht hatte und auf Grund eines Obergutachtens des Geh. Regierungsrates Prof. Kittel freigesprochen wurde. Nicht der Ausgang des Prozesses gegen den herzlich gleichgültigen und als berüchtigter Radauantisemit ungefährlichen Fritsch war das Bedenkliche, sondern die Tatsache, daß auf Grund des Gutachtens eines in der Gelehrtenwelt hochangesehenen Mannes das Gericht zu der Überzeugung kam, daß der „Gott des A. T.“, man verzeihe das Nachschreiben der Blasphemie, sittlich minderwertige Züge trage, der heutigen Judenheit nicht als Vorbild diene und diese darum von Fritsch' Pamphlet sich nicht getroffen fühlen könne. Die Urteile Kittels fußen aber in manchen Punkten auf den Grundanschauungen, welchen die moderne Bibelkritik zum Siege verholfen hat. Man sieht, es handelt sich für uns schon nicht mehr um rein theoretische Erörterungen, sondern um die bitter ernste Frage, ob das Judentum, das sich zum Wortlaut der Bibel bekennt, völlig vogelfrei sein soll. Von da ist ja kein großer Schritt zu der anderen Frage, ob die Bekenner dieses Judentums auch noch

wert sind des staatlichen Schutzes, der fast jedem Bürger der eine „anständige Sittenlehre“ sein eigen nennt, gewährt werden muß. Es ist eine Gefahr, die ganz allein das überlieferungstreue Judentum angeht, denn das liberale hat längst seinen Frieden mit der modernen Bibelkritik geschlossen und wäre jeder Zeit bereit, die Stellen der Bibel, die als sittlich-minderwertig angegriffen werden als solche, die einer früheren Entwickelungsstufe angehören, zu bezeichnen und preiszugeben.

Wer diese Gefahr bedenkt, wird mit uns sich in innigem Danke gegen den Mann vereinen, der als Nichtjude in diesen Blättern für uns das Wort genommen hat. Er führt in erster Reihe den Nachweis, daß auch das Christentum im Verlaufe seiner ganzen Geschichte und auch heute in dem Hauptstamm seiner Bekenner, bevor sich der Teil abgesondert hat, der zwar in der Literatur das große Wort führt aber nur wenig der Zahl nach ins Gewicht fällt, daß fast das gesamte Christentum in allen Ländern und zu allen Zeiten und in all seinen Konfessionen sich zum „Gott des Alten Testaments“ bekennt.

Die Aufsätze „Professor Kittels Obergutachten“, von denen wir zu unserer großen Freude noch eine Reihe von Fortsetzungen werden bringen können, sind nicht nur ein ehrendes Zeugnis für die echte und herzenstiefe Frömmigkeit des Verfassers, sondern zugleich ein in unseren Tagen nicht warm genug zu begrüßendes Dokument, daß auch innerhalb der Christenheit die Überzeugung lebendig ist, daß „wir alle einen Vater haben, daß ein Gott uns geschaffen hat.“ Daß der sehr gelehrte Verfasser auch streng wissenschaftlich seinem Gegenstand gerecht wird, die Widersprüche in Kittels Ausführungen aufdeckt und seine Behauptungen ad absurdum führt, davon hat sich und wird sich der Leser vielfach überzeugen können.

Von jüdischer Seite haben die Rektoren des Berliner und Wiener Rabbinerseminars Hoffmann[1]) und Schwarz s. z. dem

[1]) Aus Hoffmanns Gutachten haben wir einzelne Teile in diesen Blättern veröffentlichen können. Vgl. Jeschurun I, S. 186—197, 229—234, III, 298—312.

Gericht Gutachten zu Fritsch' Schmähschrift eingereicht, gegen die sich das erwähnte Obergutachten von Kittel eben richtet. Gegen Kittel selbst wurde seitdem in einzelnen kurzen Aufsätzen wohl Stellung genommen, aber nirgends in größerem Zusammenhange. Mit um so größerer Freude begrüßen wir es, daß wir jetzt über eine recht umfangreiche Schrift berichten können, die diesem tief empfundenen Mangel abhilft. Der Vf. Herr Jacob Neubauer hat ihr den Titel gegeben: „Bibelwissenschaftliche Irrungen, ein Beitrag zur Kritik der alttestamentlichen Bibelkritik an der Hand eines gerichtlich theologischen Gutachtens“[1]).

Da Kittel eigentlich in keinem Punkte seiner Ausführungen originell ist, sondern nur die aus den zahlreichen Werken der bibelkritischen Schule altbekannten Argumente beibringt und diese schon vielfach ihre Widerlegung gefunden haben, so hat auch Neubauer naturgemäß in einem großen Teil seiner Erörterungen auf früher Gesagtes zurückgreifen müssen. Aber das ist ja immer das Schicksal von Schriften, die sich gegen alteingewurzelte Vorurteile und immer neu wiederholte Angriffe wandten. Verdienstlich bleibt auch die Zusammentragung des weithin zerstreuten und wenig zugänglichen Materials und anerkennenswert die außerordentliche Belesenheit, von der jede Seite der vorliegenden Schrift zeugt. Aber in jedem Kapitel stoßen wir auf selbstständige Bemerkungen und die Kapitel über Laban und das Wiedervergeltungsrecht (Talion) bringen ganz neue unseres Wissens noch nicht gegebene Erklärungsversuche.

Unternehmen wir einen kurzen Streifzug durch das Buch: Die Etymologie des Gottesnamens Jv. ist ein beliebtes Mittel, dem Gottesbegriff der alten Hebräer eine primitive, niedrige Stellung zuzuweisen, ihn als „Blitz- und Wettergott, der als ein verzehrendes Feuer in die Erscheinung tritt“ hinzustellen. Neubauer führt neunzehn verschiedene Erklärungen an, die von den bibelkritischen Forschern gegeben werden und zeigt so den Wirrwarr und die Künstelei, die das krampfhafte Streben, den

---

[1]) Verlag von Louis Lamm. Berlin 1917. 8° 242 Seiten.

Namen um jeden Preis anders zu erklären als es in der Bibel selbst geschieht, zu Tage fördert. Gut sind die Ausführungen in dem Paragraphen über die „Vokalisation des Gottesnamens“, in dem nachgewiesen wird, daß die Aussprache des Gottesnamens in tannaitischer Zeit bekannt war und öffentlich gelehrt wurde und mit Recht betont wird, wie wenig wahrscheinlich es doch ist, daß die Vokalisation gerade des bedeutsamsten Bibelwortes so völlig in Vergessenheit geraten sein sollte. Im nächsten Kapitel von der „Punktation“ scheint uns der Vf. zuviel beweisen zu wollen, wenn er das schriftliche Vorhandensein von Vokalzeichen in die älteste Zeit hinaufrücken zu müssen glaubt. Wir können hier sein Beweismaterial, das viel Bestechendes hat, nicht durchgehen, aber vor allem spricht gegen ihn schon die eine Tatsache, daß es wie einen sozusagen berufsmäßigen תנא einen berufsmäßigen קרא gab, welcher der Vokalisation kundig war. Waren schriftliche Vokalzeichen vorhanden, so läßt sich nicht einsehen, weshalb die Kunst des Lesens nicht Allgemeingut war.

Eine sehr unerquickliche Arbeit hat der Vf. bei der Widerlegung der Behauptungen Kittels von „der Volksreligion und ihren niedrigen Vorstellungen“, die uns im A. T. entgegen treten, zu leisten. Es sind die immer wieder aufgewärmten Stellen, von Jiphtach, der den Gott der Ammoniter seinem Gott gleichstellte, (Ri 11, 23 ff.) von David, welcher der Überzeugung gewesen wäre, daß man in einem fremden Lande auch fremden Göttern dienen müsse (I Sam. 26, 19) von Gen. 3, 8, „die eine in die Abendkühle fallende Promenade des biblischen Kosmosschöpfers“ schildert, von dem „Angstgefühl“, das die Gottheit veranlaßte, Adam an dem Essen vom Baume des ewigen Lebens zu verhindern Gen. 3, 11, von dem Strafgericht gegen Sodom, bei dem die Gottheit hätte herniedersteigen müssen, um sich von dem Tatbestand zu überzeugen (Gn. 18,21) von der Lade, in der die Gottheit ihren Sitz hat (I. Sam. 4) und die sich darum selbstständig fortbewegt (Nu. 10,33 ff.) von dem Lügengeist den Gott aussendet, um Achab zu betören (I. Kön. 22, 28). Der Vf. mußte, da er Schritt für Schritt den

Ausführungen des Obergutachtens folgen wollte, auf die einzelnen Stellen nacheinander eingehen, dennoch hätten wir gern eine zusammenhängende Darstellung über die ganze Theorie von der „Volksreligion" gehabt. N. gibt gute Einzelbemerkungen, die verschiedentlich zerstreut sind, über die Notwendigkeit von Gott anthropomorphistisch zu reden, führt gute Beispiele dafür an, wie nicht nur unsere Kanzelsprache durch und durch „mythologisch" ist, sondern auch die Schriftsprache sich in seltsamen Bildern bewegt, ohne daß man je daran Anstoß genommen. Er zeigt, daß in jener Bildersprache sich religionsphilosophische Ideen verbergen, deren Vorhandensein man ja in so erhabenen Urkunden, wie es die biblischen Kundgebungen sind, annehmen müsse, selbst wenn die Absicht, eine philosophische begründete Darstellung zu geben, nicht vorhanden ist. Aber wir vermissen hier eine Darlegung darüber, welche bedeutsame Stellung im Rahmen der modernen bibelkritischen Anschauung die Hypothese von der „Volksreligion" einnimmt. Der Vf. wollte uns doch, nach seinem eigenen Zeugnis in dem „Obergutachten" nur „ein Paradigma der herrschenden Richtung und ihrer Schule" schildern. Die Albernheiten, man verzeihe das harte Wort, die Kittel vorbringt, geben dem Laien kein rechtes Bild davon, wie sehr die moderne Bibelkritik mit ihrer Theorie von der „Volksreligion" im Banne der Entwicklungslehre steht und es wäre in einem solchen Buche gerade von Nutzen gewesen, dem Leser einerseits gerechterweise zu zeigen, daß es sich bei diesen Hypothesen doch um eine großzügige Konzeption handelt, von der es wohl verständlich ist, daß sie so viele Forscher zeitlebens gefesselt hat, aber auch andrerseits dem Leser vor Augen zu halten, daß die Bibelkritik mit ihren Hypothesen nur ein Glied in der Gesamtdisziplin der Religionsgeschichte ist und daher nicht völlig vorurteilsfrei an die Erforschung des Textes geht, sondern verschiedene Entwicklungsstufen aufzuspüren sucht, die sie für den von ihr vermuteten Gang, den die Evolution eingeschlagen haben müsse, braucht.

Von manchen feinen Bemerkungen des Vfs. sei nur die

eine hervorgehoben; daß die von Kittel getadelte „niedrige Vorstellung“ in Gen. 18, 21 von dem Gott, der hinabsteigt, um zu sehen, ob die Sodomiter im Maße des zu ihm gedrungenen Geschreis Böses getan haben, daß diese gerade der Ausdruck eines erhabenen Gedankens ist, des Gedankens, daß der Gott des alten Israels als Richter des Weltalls sich aus freien Stücken dem von ihm selbst ausgehenden Sittengesetz unterordnet. Gott soll das Vorbild des irdischen Richters sein, der sich nicht auf Eindrücke, Mitteilungen oder allein auf das Geschick verläßt. Der Richtende soll mittels Augenscheins seine Wahrnehmungen machen und auch bei durchdringendstem Wissen und unbeschränktester Machtvollkommenheit vor allem untersuchen und urteilen und dann erst, nach Abwägungen etwa vorhandener Entlastungsmomente, zum Strafvollzug schreiten.

Weniger können wir uns mit dem Gedanken befreunden, in denen der Vf., um der Behauptung Kittels von den „niedrigen Vorstellungen des A.T.“ entgegenzutreten in der Vertreibung aus dem Paradiese eine Erhöhung des Menschen zur Freiheit einer selbstbewußten Persönlichkeit und in der Zerstreuung der Menschen nach dem Turmbau zu Babel eine Erfüllung des göttlichen Schöpfungsplanes sieht: „Für den Erdball wäre es nicht förderlich gewesen, wenn sich dessen Bevölkerung konzentrisch entwicket hätte, schon nicht im Interesse der Ernährung, Erhaltung und Vervollkommnung der Art.“ Wenn er auch jüdische Gewährsmänner für diese Gedankengänge beibringt, sogar kabbalistische Komentare, so entfernt sich doch diese Auffassung von dem schlichten Sinne des Textes allzusehr, den man in einer Apologetik, die auf den Gegner wirken will, nicht ohne Not verlassen sollte und steht im Widerspruch mit der Gesamtanschauung des Judentums, die stets in der Sünde Adams und in der des דור הפלגה eine schwere Auflehnung gegen den göttlichen Plan und darum ein Unglück gesehen hat. Welch unsägliches Unglück aus der Sprachverwirrung, aus dem Umstand, daß die Völker einander nicht verstehen, entspringt, hat uns doch zur Ge-

nüge der Weltkrieg gelehrt. Warum sollten wir nicht annehmen, daß die Menschheit, wenn sie sich nicht gegen Gott aufgelehnt hätte, eine noch viel wunderbarere und glücklichere Geschichte hätte durchleben können. Wie sie sich gestaltet hätte, dafür fehlt uns freilich jede Möglichkeit der Erkenntnis, da wir nur das wirklich Geschehene in seinen Zusammenhängen und seiner Entwickelung beurteilen können[1]).

Ebenso geht seine Apologetik falsche Wege, wenn er mit einem reichen Material in Verteidigung von Hermann Cohen gegen Kittel beweisen will, daß Lev. 19, 18 ואהבת לרעך כמוך „du sollst deinen anderen (Mitmenschen) lieben wie dich selbst. Wenn es unmittelbar vorher im Texte heißt: לא תקום ולא תטר את בני עמך du sollst dich nicht rächen und keinen Haß nachtragen den Söhnen deines Volkes, so muß jede Exegese auch die folgenden Worte auf den Volksgenossen beziehen. Das Thoragesetz richtet sich, das ist die einzige Antwort, die immer zu geben ist und mit der mit einem Schlage auch Angriffe auf andere Stellen zu erledigen sind, naturgemäß an Israel, denn für Israel allein ist es ja bestimmt, die Israeliten allein sind ihm unterworfen. Wie der Israelit, wenn er unter anderen Völker sich aufhält, sich seinen Mitmenschen gegenüber zu verhalten hat, dafür trifft die Thora keine Bestimmungen, da die politische Selbständigkeit und der Besitz des heiligen Landes überall vorausgesetzt wird, es auch an sich schon überflüssig erscheint, dem unter fremde Völker Versprengten diesbezügliche Verhaltungsmaßregeln vorzuschreiben. Untersteht er doch dort in diesem Verhalten den Gesetzen des fremden Landes. Wie der Israelit sich dem Fremden gegenüber betätigen müsse, wenn dieser im Lande Israels weilt, das muß Gegenstand einer Vorschrift sein. Und diese wird auch deutlich genug und in einer Vollkommenheit und idealen Höhe, wie sie keine Fremdengesetzgebung je erreicht hat, gegeben. Nur nicht an dieser Stelle, sondern in dem

---

[1]) Vgl. dazu noch J. Wohlgemuth, Die Unsterblichkeitslehre in der Bibel S. 50 ff.

gleichen Kapitel in V. 34 „du sollst ihn (den Fremden) lieben wie dich selbst."

Ebenso erscheint uns das Kapitel von der „Erwählung" zu kurz geraten. Auf diesen Kardinalpunkt, der in allen modernen religionsgeschichtlichen Erörterungen über die Geschichte Israels doch eine so bedeutsame Rolle spielt, müßte ausführlicher eingegangen, die Idee der Erwählung Israels analysiert werden. Auch hätten wir eine unterschiedliche Behandlung der Bibelkritiker gewünscht. Man sollte nicht, wie das S. 213 geschieht, König und Sellin und Wellhausen und Delitszch in einem Atem nennen. Wir wollen nicht vergessen, wieviel die Apologetik gerade König und Sellin für die Überwindung der Wellhausenschen Hypothese dankt. Auch ist nicht gewürdigt, wieviel nichtjüdische Apologeten geleistet, Keil, Hengstenberg und andere in alter, Green, Möller und andere in neuerer Zeit. Und welche Kluft zwischen Wellhausen, der doch immerhin ein Sprachforscher und Historiker von großem Wuchse ist, der den Stoff meisterhaft beherrscht und Delitzsch (ich setze voraus, daß Neubauer Friedrich Delitzsch meint), der zwar ein großer Assyriologe aber ein so unendlich kleiner Bibelforscher ist. Welch Unterschied zwischen dem nun sagen wir gut jüdisch — רשע Duhm, dem es eine diabolische Freude macht, wenn er Anschauungen, die bisher heilig gehalten wurden, herabsetzen kann, der z. B. in Kommentar Psalm 104, nach Humboldt, dem Verf. des Kosmos, eine der wunderbarsten Naturschilderungen der Weltliteratur, mit ätzendem Spott auf die primitive Naturauffassung hinweist, die sich das Weltall gleich einem Haus von drei Stockwerken vorstellt — und einem Dillmann, der überall und immer der Wahrheit zu dienen sucht. Auch ist der Ton oft nicht der rechte dort, wo N. sich gegen die Gesamtheit der Bibelkritiker richtet. Kein Wort erscheint uns scharf genug, wenn man gegen solche Entstellungen protestiert, wie sie sich Kittel zu schulden kommen läßt z. B. „man darf den Ger nicht einmal lieben, Gott verbietet es" oder „Israel tritt ohne jede sittliche Ge-

genleistung über alle andereren Völker." Aber wir können es nicht billigen, wenn die religiösen Anschauungen der christlichen Theologen irgendwie ironisiert werden. Ein Satz wie „da nun die Trinitätslehre — eine aus der Eigenart des Urchristentums als synkretistische Religion zu erklärende Erscheinung — ein höchst zweifelhafter Vorzug ist, dem trotz aller mittelalterlichen und neuzeitlichen Ausgleichsversuche nur das Verdienst innewohnt, den „altbiblischen monotheistischen Gottesbegriff erheblich zu verdunkeln" so sucht man sich an Alt-Israel durch Konstruktion einer Monolatrie einigermaßen schadlos zu halten", ein solcher Satz ist durchaus unangebracht. Wollen wir für uns das Urteil in Anspruch nehmen, daß wir ohne bewußte Tendenz an die Erforschung des Bibelwortes gehen, so dürfen wir es auch den Gegnern nicht absprechen. Ein anderes ist es, wenn wir darauf hinweisen, daß die Bibelkritiker, gerade weil ihnen die wissenschaftliche Erforschung des Bibelwortes den Boden für die im Banne der früheren Bibelexegese angenommene Differenz zwischen dem Verhältnis des Alten Testaments als eines auf das Neue stetig hinweisenden Dokuments entzogen hat, nun unter einem psychologischen Zwange stehen und das Christentum als eine Fortsetzung des israelitischen Prophetentums und das Judentum in seinen Anfängen als eine unvollkommene Vorstufe, in seinem späteren Verlauf als eine Rückbildung und Erstarrung dieses Prophetentums ansehen [1]).

Doch wird natürlich der Wert des Buches dadurch nicht gemindert, daß wir gern manches ausführlicher und manches anders hätten dargestellt sehen. Das rechte Urteil kann der Leser nur aus größeren Partieen gewinnen. Da es uns aber unmöglich ist, den Inhalt ganzer Abschnitte auch nur im Auszug hier wiederzugeben, so seien nur einige gute Bemerkungen hervorgehoben.

Der „Deuteronomist" wird von der Kritik immer als der von prophetischem Geist beseelte charakterisiert, gegen-

[1]) Vgl. Wohlgemuth, Das jüdische Religionsgesetz in jüdischer Beleuchtung. S. 16 ff., worauf übrigens auch der Verfasser verweist.

über dem Partikularismus der anderen von primitiven und niedrigen Vorstellungen erfüllten „Autoren". Nun, im Deuteronomium heißt es 4,24; 9,3 von Gott: „Der Ewige, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer", oder wie Kittel es, in dieser Nüancierung schon tendenziös, übersetzt: „ein fressendes Feuer".

Die „Grausamkeit" in dem befohlenen Verhalten gegen die Kanaaniter, Samuels gegen Agag, Elias' gegen die Baalspropheten wird von Kittel unterstrichen. N. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dort, wo es sich um die Reinerhaltung des Gottesgedankens und die restlose Erfüllung der Aufgabe Israels handelt, das eigene Volk noch viel weniger geschont wird. Sechsmalhundert Tausend Mann gehen in der Wüste zu Grunde, weil sie nicht die Bürgschaft bieten, der reinen Gotteslehre im heiligen Land eine Stätte zu bereiten.

Das Verhältnis der in Nu. 3, 43 angegebenen Zahl von 22273 männlichen Erstgeborenen zur Zahl von 600000 Kriegern also eines Volkes von zwei Millionen, wonach, wenn wir so vielleicht 50000 männliche und weibliche Erstgeburten annehmen, durchschnittlich vierzig Kinder auf jede Frau entfallen, ist für Wellhausen ein Beispiel, daß die scheinbar so genauen Zählungen im „Priesterkodex" nur „dreiste Konstruktionen einer spät-israelitischen Phantasie sind". Neubauer bringt eine Reihe von Momenten vor, welche dies scheinbar unbegreifliche Zahlenverhältnis ganz natürlich erklären. Aus Ex. I 19 und 22 ergibt sich, daß viele hebräische Frauen aus Furcht vor der von Pharao angeordneten Tötung der Erstgeborenen heimlich niederkamen. In Ermangelung einwandfreier Zeugen mußte bei Zwillingen die Erstgeburt ohne Weiteres, bei Einzelgeburten unter gewissen Umständen beanstandet werden. Dazu kommt, daß bei der komplizierten Geburt der Erstlinge diese den Schergen Pharaos zum größten Teil in die Hände fielen und unverhältnismäßig viel Erstgeborene den Tod in den Fluten des Nils fanden. Sodann gab es nach dem Bericht der Schrift, daß den Ägyptern vor der unheimlichen Fruchtbarkeit der Hebräerinnen ein Grauen anging, offenbar

sehr viele Mehrgeburten, bei denen nun, wenn sich ein Vorgang, wie es Gen. 18, 29 bei der Zwillingsgeburt Tamars geschildert ist, abspielt, nach den Bestimmungen des Ritualgesetzes das Recht der Erstgeburt verloren geht. Endlich hatten die Erstgeborenen, wie die Leviten später, ursprünglich gottesdienstliche Funktionen zu verrichten. Eine große Anzahl der Mütter mochte ägyptischer Abstammung sein (vgl. Ex. 12, 38) und daher ihre Sprößlinge nicht in die Zahl jener Erstgeborenen aufgenommen worden sein, ebenso wie vielleicht nach Analogie der Vorschriften für die Priester Lev. 21, 17ff. die mit körperlichen Fehlern Behafteten. Alle diese Momente zusammengenommen lassen jenes Problem des Zahlenverhältnisses schon in ganz anderem Lichte erscheinen.

Doch wir wollen nicht dem Leser das Lesen des Buches selbst ersparen, sondern nur nachdrücklich auf das Buch hinweisen. Sein Fehler, der Mangel einer geschlossenen systematischen Darstellung, der durch den Zwang, gegen die Behauptungen Kittels im Einzelnen zu polemisieren, mit verschuldet ist, ist zugleich ein Vorzug für den Laien, der durch eine streng wissenschaftlich gegliederte Form abgeschreckt wird und den in Einzelerörterungen sich ergehenden Ausführungen leichter folgt.

* *
*

Denn es erscheint uns von Wichtigkeit, und das ist der Hauptgrund, weshalb wir auf das Thema der „Bibelwissenschaftlichen Irrungen" in einem größeren Zusammenhang eingegangen sind, daß auch der Laie, vor allem der jüdische Vater, der sein Kind zu einem festen, überzeugungstreuen Jehudi erziehen will, an diesen apologetischen Arbeiten nicht vorübergeht. Und so könnten wir auch diesen Aufsatz einreihen in die „Erziehungsfragen in Ost und West", die uns in den drei letzterschienenen Heften dieser Zeitschrift beschäftigt haben.

Es wird heute alles der Schule zugeschoben und die Pflicht des ושננתם לבניך, des והגדת לבנך, die doch durchaus und in erster Reihe dem Vater obliegt, wird außer Acht gelassen.

Es ist wahr: nicht jeder Vater ist geeignet, seinen Sohn zu leiten, es fehlt ihm das Wissen und die pädagogische Fähigkeit, immer das rechte Wort zur rechten Zeit zu finden. Und wenn ein jüdischer Lehrer am Orte ist, welcher der rechte Mann ist, der, ausgestattet mit reichem Wissen und durchglüht vom Feuer für die Erhaltung unseres heiligen Glaubens, seine Schüler nicht nur fortzureißen sondern dauernd zu festigen versteht, so ist das eine wertvolle Hilfe. Aber es ist eigentlich doch immer nur ein Ersatz. Unberechenbar sind die Wirkungen, welche die Einflüsse erzielen, die nicht auf der Schulbank empfangen werden, sondern am elterlichen Tische, etwa am Freitag abend, wenn die Sidra durchgesprochen wird. Wie unsere Weisen גרסא דינקותא das Lernen der Thora gleichsam im Säuglingsalter so hoch geschätzt haben, weil da das Hirn des Kindes noch eine unbeschriebene Tafel ist, so ist es auch garnicht abzuschätzen, von wie einschneidender Bedeutung es ist, wann und von wem und wie auf den Tafeln des Herzens die ersten unauslöschlichen Zeichen eingegraben werden, die für das künftige religiöse Fühlen und Wollen des Kindes bestimmend sein sollen.

Wie die väterliche Erziehung auf allen Gebieten ergänzend eingreifen kann, das ist ein weites Gebiet und soll einmal s. G. w. Gegenstand einer besonderen Erörterung sein. Hier soll nur an einem Beispiel, das durch unsere obigen Ausführungen gegeben ist, gezeigt werden, wie Großes und das mit verhältnismäßig kleinstem Aufwand von Zeit erzielt werden kann, wenn nur der Vater selbst willens ist, die heiligste Pflicht zu üben, seinen Sohn davor zu schützen, daß er nicht יוצא לתרבות רעה, daß er nicht den draußen auf ihn lauernden Gefahren zum Opfer fällt.

Es gibt nun einmal viele „Probleme der Pentateuchexegese“, und Talmud und Midrasch und alle unsere großen jüdischen Exegeten von der ältesten Zeit bis auf die jüngste haben mit ihnen gerungen. Die Schwierigkeiten, die in unserer schriftlichen Lehre sich bergen und von denen die Vorsehung eben wollte, daß wir sie immer wieder durch eigene

Arbeit von neuem lösen sollten, damit uns „die Thora an jedem Tage neu erscheine“ und deren Lösung sie eben nicht ein für alle Mal schriftlich fixiert hat, diese Schwierigkeiten werden von den Kräften, die dem Judentum gegenüber feindlich gesonnen sind oder ihm gleichgültig überstehen, benutzt, um ihre destruktiven Hypothesen daraus abzuleiten. Und wie schon oben erwähnt, diese Hypothesen fristen schon längst nicht mehr in dickleibigen, hochgelehrten und durch ihre langweilige Sprache abschreckenden Büchern ihr Dasein, sondern werden in sehr interessanter Darstellung, in formvollendeten Vorträgen dargeboten, in periodischen Heften, in Volksbüchern verbreitet und von den Lehrern der Geschichte Kindern auf der Schulbank als unverbrüchliche Tatsachen mitgeteilt.

Es ist immer mißlich, wenn das Kind nach Hause kommt und erzählt, was der Lehrer gesagt oder sein Mitschüler, oder wenn er das Heft gelesen, das ihm einer seiner Bekannten zugesteckt, und mit roher Hand nun in das heiligste Empfinden eingegriffen wurde, dann nachträglich alle Mittel anzuwenden, um die Wunde zu heilen, in einem großen Vortrag alles wieder zurechtzustellen, alle Zweifel zu lösen. Wie anders, wenn der Vater selbst die Schwierigkeiten kennt und wenn nicht jede und die beste, so doch irgendeine Lösung geben kann, und wenn er die Sidra durchspricht, nun sein Kind selbst auf diese Schwierigkeit aufmerksam macht und ihm die Lösung gibt. Das Kind ist jetzt, gerade im gefährlichen Alter, nun gefeiht gegen den Angriff, und wenn diese Dinge an es herantreten, dann sagt es, stolz auf sein Wissen, das habe ich ja längst gehört, darauf habe ich die und die Antwort zu geben. Vor allem der gefährliche Reiz des Neuen ist geschwunden, die Schutzimpfung hat die Kräfte geschaffen, die das eindringende Gift unschädlich machen. Der Vater, dem es ernst ist mit dieser Arbeit an seinen Kindern, der darf sich freilich nicht die Mühe verdrießen lassen, den Schwierigkeiten nachzugehen, die, wie gesagt, ja schon unsere Alten erörtert haben, wieviel ist darüber beim Abarbanel und

beim Ramban z. B. zu finden; müßte, damit er zu den Dingen, welche die neueren Bibelkritiker aufgebracht haben, sich zu äußern vermag, in die apologetischen Werke der neueren Zeit sich vertiefen. Bei der durchsichtigen Klarheit, die z. B. Hoffmanns Werke und Aufsätze auszeichnen, ist es keinem, der sein Chumesch kennt, zu schwer, da zu folgen. Und weil in dem oben besprochenen Buche von Neubauer die Behandlung mancher Probleme noch populärer gehalten ist, und auch dem völlig Unkundigen Lösungen gegeben werden, es kommt ja für diesen Zweck, den wir im Auge haben, gar nicht darauf an, ob sie in jeder Beziehung einwandfrei sind, deshalb haben wir in einem größeren Zusammenhang auf dies Buch hingewiesen.

Bibelkritische Aufklärung! Ich fühle es selbst, es hängt dieser Forderung dasselbe Odium an, wie der sexuellen Aufklärung. Auch um das religiöse Empfinden des Kindes ist es ein so Zartes und Heiliges, wie um das sittliche. Und glücklich das Kind und der Jüngling, dem die Reinheit und Unschuld des Empfindens so lange, wie nur irgend möglich, erhalten bleibt. Aber alle Pädagogen sind sich darüber wohl einig, daß dort, wo die Gefahr vorhanden ist, daß die sexuelle Aufklärung urplötzlich durch eine Zufallslektüre, durch einen schlechten Kameraden eintritt, der Schaden so unendlich groß ist, daß dem gegenüber alle Bedenken gegen die sexuelle Aufklärung, die von berufener Seite erfolgt, verschwindet. Und dann bei der „bibelkritischen Aufklärung“ fallen ja alle die Bedenken weg, sie kann so leicht und so zart gegeben werden, daß die ursprüngliche Frische und Kraft der Gläubigkeit nicht getrübt wird.

Ein Beispiel: Bekannt ist der eigentliche Ausgangspunkt der Bibelkritik, die von Astruc zuerst vorgenommene Scheidung der Quellen in der Genesis nach dem Vorkommen der beiden Gottesnamen ה׳ und אלקים. Wem wird es einfallen, dem Kind von Astruc oder von der Hypothese dieser Quellenscheidung etwas zu erzählen, die Namen Bleek, Knobel, Vater, Ewald usw. zu nennen. Nicht einmal zu den beiden ersten Kapiteln

der Genesis, bei dem Paradestück der Bibelkritik, der nach ihrer Behauptung in zwei Rezensionen vorliegenden Schöpfungsgeschichte wird man ein Wort davon erwähnen. Aber wenn man mit seinem Jungen מעביר סדרא ist, dann wird man einsetzen etwa in פ' וישב bei Gen. 30, 23 f ותהר ותלד בן ותאמר אסף אלקים את חרפתי ותקרא את שמו יוסף לאמר יוסף ה׳ לי בן אחר „Sie fühlte sich Mutter und gebar einen Sohn, und sie sprach: Gott hat meine Schmach hinweggenommen. Und sie nannte ihn Joseph, damit wollte sie sagen: Der Ewige möge mir noch einen anderen Sohn geben! Die Bibelkritiker weisen diese beiden Verse zwei verschiedenen Quellen zu, V. 23 der elohistischen die den Namen יוסף von אסף „hinwegnehmen", und der j. . .istischen, die ihn von יסף hinzufügen ableitet. Und hier macht man nun darauf aufmerksam ein wie tiefer Sinn hier in der Anwendung der beiden Gottesnamen durch Rahel liegt, wie sie in Gott, den Gott des Rechts und der Liebe erkennt, daß sie ihm dafür dankt, daß Gott אלקים Recht hat walten lassen, ihr das gewährte, was ihr die Schmach der Unfruchtbarkeit nahm und sie den anderen Frauen gleichstellte, und wie sie dann aber von Gott ה׳ einen Akt der Liebe erwartet, die ihr mehr gewähren wird, als sie vom Gesichtspunkt des Rechts in Anspruch nehmen darf, ein freies Geschenk der Gnade, einen zweiten Sohn. Das ist eine für das Kind neue und darum fesselnde Bemerkung, die es in keinem der jüdischen Komentare findet[1]). Und dann läßt man es selbst die Stellen suchen in denen der Wechsel der Gottesnamen uns entgegentritt und es wird immer von Neuem bestätigt finden, wie dieser Wechsel sinngemäß und bedeutungsvoll ist. Besonders belehrend wird sich das Zusammenarbeiten gestalten, wenn der Vater sich die Mühe nicht verdrießen läßt, etwa einen Aufsatz, wie den Hoffmanns „Über den Wechsel der Gottesnamen" (Jeschurun I, S. 272 ff) zu diesem Zwecke durchzuarbeiten[2]).

---

[1]) Nur der רשב"ם macht darauf aufmerksam, daß der Name יוסף auf die beiden Stämme zurückgeht, ohne aber die Verschiedenheit näher zu begründen.

[2]) Auch S. R. Hirsch, der doch in seinem Kommentar andere Wege geht, hat die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit der Bibel-

Nicht wahr, wir verlangen etwas viel? Nun soll der Vater sich gar um derartige Dinge kümmern. Man kann, wenn man mißverstehen will, diesen meinen Vorschlag ins Lächerliche ziehen. Wer sich an dem Grundgedanken hält, und diesen würdigen will, der wird verstehen, daß das Ganze nur ein Beispiel dafür sein will, wie unendliche und sorgsame Mühe die jüdische Erziehung der Kinder im Elternhaus erfordert. Es ist charakteristisch für unsere Zeit, daß sie das Wort prägen konnte: die schlechtesten Erzieher sind die eigenen Eltern. Sie sind es eben deshalb, weil sie heutzutage so gar keinen Wert darauf legen, sich den Kindern gegenüber Zwang anzutun, weil sie keine stille Überlegung einer freien Stunde keine Mühe dieser wichtigsten Aufgabe widmen wollen, die ihnen gestellt ist.

Die Erziehung im elterlichen Hause ist deshalb in Deutschland von so besonderer Bedeutung, weil das jüdische Milieu, der jüdische Geist, des jüdische Empfinden außerhalb des Hauses so wenig zur Geltung kommt. Ich will ein Beispiel bringen, um zu zeigen, wie machtvoll das jüdische Milieu im Osten wirkt. Ich bringe das Beispiel, um der Episode selbst willen, aber zugleich um zu zeigen, wie welten fern unsere Jugend der Ursprünglichkeit jüdischen Fühlens steht und wieviel das Haus zu leisten hat, will es einen kleinen Ersatz schaffen.

Als unser Delegierter, Rabbiner E. Carlebach in Warschau auf dem Wege zu einem Cheder die Depesche von der Absetzung des Zaren erhielt und sie dort vorlas, da stand spontan ein neunjähriger Junge auf und begann: ברוך אתה ה׳ אלקינו מלך העולם הרב את ריבנו והדן את דיננו והנוקם את נקמתנו

kritik sich schon zu einer Zeit nicht verhehlt, als diese noch völlig im Verborgenen blühte und die Bedeutung für die moderne Disciplin der Religionsgeschichte nicht hatte, In seinem „Jeschurun“ geht die Artikelserie „Die Hypothesen der Bibelkritik usw.“ von J. Gugenheimer durch vier Jahrgänge (XIII—XVI) und als er Ende 1873 in Berlin war, hat er im Hause von Sternheim zu Hoffmann להבחל״מ sich anerkennend darüber ausgesprochen, daß dieser in seinen Vorlesungen jene Hypothesen berücksichtigt und widerlegt.

והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו והנפרע לנו מצרינו ברוך אתה ה׳ הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם הא׳ המושיע „Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der da führt unsern Kampf, unseres Rechts sich annimmt, der uns rächt, an allen Feinden unseres Lebens Vergeltung übt und unsere Dränger bestraft. Gelobt seist Du Ewiger, der alle Dränger seines Volkes Israel bestraft, Du allmächtiger Retter“ [1]).

Jedes Wort würde die Bedeutung dieses Beispiels für die Wirksamkeit eines jüdischen Milieus abschwächen. Wie lange und wie intensiv müssen wir an unseren Kindern arbeiten, daß in ihnen im gegebenen Augenblick das jüdische Empfinden mit so elementarer Kraft durchbricht.

[1]) Wir erinnern nur nebenbei an die in Jeschurun I, S. 271 mitgeteilte Äußerung eines russischen Juden aus der Zeit der furchtbaren Progrome 1905 nach der man dem Zaren, der eben damals noch der von Gott gesetzte König war, trotz allem nicht fluchen dürfe, da man den König nicht lästern soll. J. W.



Ahron Marcus.

Von Dr. Julius Möller, Altona z. Z. im Heeresdienst.

(Schluß).

Der Entstehung der Sprache ist das großangelegte Werk „Barsilai“ gewidmet.

„R. Jehuda hanassi ben Barsilai aus Barcelona um 1050 erklärte zur Mischna Aboth V. 8: הכתב והמכתב. Unter כתב ist das Wesen der Buchstaben zu verstehen, welches in der äußeren Form im Alphabet verbildlicht ist. Denn die Sprache setzt sich aus verschiedenen Geräuschen zusammen, hervorgebracht an bestimmten Stellen zwischen dem inneren Ende der Kehle und dem äußeren Lippenrande. Mit dem Schöpfungsschluß empfing der Mensch für sich und seine Nachkommen die Fähigkeit, verschiedene Begriffsbilder zu formulieren, von denen jedes Einzelne je einem dieser Geräusche entspricht, das כתב genannt wird. Die Sprache, die sich aus diesen Bildern zusammensetzt, wird מכתב genannt als Verbindung der einzelnen Buchstaben zu ausgesprochenen Worten. In moderner Ausdrucksweise: Sprache ist Schrift der Psyche. Das Sprechen ist ein psychischer Schreibakt, bei welchem

die Gehirnmembran als Notenpapier benutzt wird. Die Niederschrift des Textes vermittelst der Sprachnerven löst der psychischen Schrift entsprechende Laute aus, die sich zu Worten verbinden".

Statt langer Erklärungen einige Beispiele!

Bei der seelischen Vorstellung der Bewegung wird der Gehirnteil unbewußt erregt, der den Gaumen in schnellste Bewegung setzt. Bei keinem Konsonanten finden so viele Schwingungen statt wie beim ר (Resch).

Daher רָד fließen, רץ laufen. ארץ die Erde, die laufende, אור Licht ירה: schießen.

Geht der Bewegung eine Affekterregung zuvor, so entsteht der Stamm חר. Das ח Cheth entspricht dem scharfen Atemgeräusch bei seelischer Erregung. Wenn der Seele diese Vorstellung vorschwebt, so wird der Gehirnteil in Tätigkeit gesetzt, der dieses scharfe Atemgeräusch erzeugt. Die Silbe חר bildet also den Grundstock aller der Worte, in denen eine durch seelische Erregung ausgelöste körperliche Äußerung entsteht. Der im Hebräischen meist anschließende dritte Konsonant modifiziert diese Ausdruckshandlung. Siehe die entsprechenden Ausführungen Barsilai S. 14, 15. Hier sei nur angeführt חָרַשׁ, חָרַץ, חָרַת, חָרַט, חָרַר, חָרֵב, חרון, חָרָה.

G ג entsteht an der höchsten Stelle des Gaumens also גַּ, das Dach-

Für alle Einzelheiten verweise ich auf das Werk. Ein umfang. reicher Apparat stützt die Theorie. Ich gebe nur die Inhaltsangabe einiger Kapitel:

I. Einleitung. Der Lehrsatz, Wundts Hypothesen, Luzzato Sensorisches Lesebuch, Munk.

II. Das Gehirn, seine Lokalisationen und das Rückenmark, Brocas Sprachorgan, Wernikes Schema, Leubes Skala.

III. Die Anatomie des Alphabets. Die Zweiwurzel חר mit ihren Verbindungen. Zakuto, Vital, Or Israel, Or hachajim, Azulai I. Buchstabencentren, Associationsfeld, Vokalsprachen, Weibersprachen, Pachioni und Kehllaute.

IV. Das Dreiwurzelsystem.

V. Die ebräischen Tiernamen und die biblischen Tiertafeln.

VIII. Die geschichtliche Entwicklung der ebräischen Sprache. 13 Sprachepochen: I. Urebräisch, Akkadische Tafel, Sinearisches Vokabularium.

Dann folgen die 12 weiteren Epochen bis zur rabbinischen Sprache.

Der zweite große Teil des Werkes, der nun das ebräische Sprachwörterbuch nach diesen Prinzipien in extenso bringen sollte, ist nur zum kleinsten Teil gedruckt. Reichhaltige Manuskripte sollen bei des Verfassers Kindern in Galizien sein und harren der Veröffentlichung.

Der vorliegende Teil I verblüfft wiederum durch das scharfe Eindringen in die Psychologie der Sprache, in die Physiologie und Anatomie der entsprechenden Gehirnteile, [die Marcus in Leues „spezieller Diagnostik“ studierte, (woher auch die Bilder stammen) die Verfasser dieses ihm für einige Tage geliehen hatte, in welchen er das schwierige Thema mit überraschender Schnelligkeit und Schärfe erfaßte] durch die genialen Associationen mit den Gedanken der kabbalistischen Psychologen und der Sprachforscher, wie Ibn Ganach, Saadia Gaon, Dunasch usw. und durch die Beherrschung so vieler Gebiete, welche die jüdische Tradition auch nur im Entferntesten berühren und zu ihrer Beleuchtung dienen.

Die Sprachtheorie hat an sich nach den bisher bekannt gegebenen Beispielen manches Packende. Marcus denkt sich nach Sayce, Assyrian Grammar for comparative surposes (gebracht in Kadmauniaus Krak. jüd. Ztg.) das Verhältnis der ursemitischen Sprachen etwa folgender Art.

„Aramäisch und Assyrisch sind corrumpierte Dialekte einer Ursprache, die wir das Urebräische nennen. Das Hebräische hat das Wesen dieser Ursprache am reinsten und vollständigsten erhalten. Dies wird durch Vergleiche mit dem Assyrischen klar, wenngleich das Assyrische manche ältesten Formen und Wurzeln beibehalten hat, die wie uns die Thora zeigt, von dem Hebräischen der Patriarchen und Moses ebenso differieren, wie die Sprache der Thora von der der Propheten und Sänger, diese von der Sprache Esras und seiner Zeit, wie die Sprache der Schrift von der der Mischna.

Das göttliche Element des hebräischen Sprachgeistes fehlt jedoch im Assyrischen, und daraus erklärt sich, daß es gradeso der Verwilderung anheimgefallen ist, wie seine Schwestersprachen“.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß der verstorbene große Semitologe Prof. Barth dieser Sprachtheorie, die mit der von Rabbiner S. R. Hirsch einige Ähnlichkeit hat, ohne von ihr beeinflußt zu sein, sehr kritisch gegenüber gestanden hat. Ich kann als Laie mir darüber kein Urteil erlauben, möchte jedoch gerade dem Barsilai, wenn auch viel Hypothetisches darin enthalten sein sollte, große Verbreitung wünschen wegen der Übersichtlichkeit des Ganzen, der Wichtigkeit des Kapitel V[1]), der Einführung in die Bibelwissenschaft und die sprachwissenschaftlichen Fragen, wozu allerdings die Artikelserie Kadmauniaus in der leider fast vergriffenen Krakauer Zeitung auch vorzüglich geeignet ist.

Der „Chassidismus“, zuerst als Artikelserie erschienen, gibt die Geschichte des Chassidismus bis fast zur Gegenwart, eine vorzügliche Schilderung seiner Entstehungszeit, seiner Bedeutung als Gegenreform,

[1]) Vgl. oben S. 158 und 159.

seiner Vorgänger und Gegner. Eine ungemeine Fülle verwandter Gedanken, z. B. der Droschaus des Ran, der Thesen Luzzattos, geistreiche דברי תורה und Ausflüge in andere Gebiete sprengen hier allerdings den Faden der historischen Darstellung so oft, daß einzelne Persönlichkeiten ganz verschwommen geschildert sind. Das Werk ist infolgedessen schwer zu lesen. Es zeigt sich hier derselbe Fehler der Marcus'schen Darstellung, der wohl die Hauptursache ist, daß seine anderen großangelegten Werke Fragmente geblieben sind, ein Fehler, der wohl in der kabbalistischen Denkart begründet ist, daß nämlich alle Teile der Welt durch unendlich viele Fäden verknüpft sind, daß das Ganze ein gottgewollter Kosmos ist, in dem alle Teile einander spiegeln. So berühren sich alle Themata; und ohne genügende Rücksicht auf systematische Klarheit schweift man oft in ein Nachbargebiet soweit ab, daß der leitende Faden des Werkes nur mit Mühe wieder zu erreichen ist. So findet man auch fast alle Themata in allen Werken berührt. Eine systematische Beschränkung hätte wohl mehr Werke zur Vollendung reifen lassen. Diese Kritik setzt den großen Wert der Arbeiten nicht herab, die in prächtiger, oft farbenreicher, geradezu dichterischer Sprache, gewürzt mit starkem, oft derben und grimmigen Humor den Gegnern gegenüber, eine ungeheure Fülle von Gedanken bieten, eine ungeahnt reiche Welt dem Westjuden eröffnen und das Arsenal unserer Waffen bereichern.

Die beiden Jahrgänge der Krakauer jüdischen Zeitung 98 und 99, enthalten außer den oft erwähnten Artikeln prächtige politische Übersichten, die gerade heute im Weltkrieg sehr interessieren, ferner den Bericht über die vier ersten zionistischen Kongresse. Marcus wandte sich freudig dem Zionismus zu, kräftige Artikel weisen die Protestrabbiner zurecht, ein Vortrag über Zionismus zeigt ihn voller Hoffnung, alle kolonisatorischen Fragen werden diskutiert, viele Briefe aus Argentinien und Palästina beleuchten die erregte Zeit. Marcus' Hoffnung auf baldige religiös-positive Wendung im Zionismus erfüllte sich nicht, sein Interesse wandte sich daher in den letzten Jahren mehr der Agudath Jißroel zu. Hochinteressante Reisebriefe zeigen Marcus in seiner geistigen Lebendigkeit. Seine Pariser Beobachtungen und Studien im Louvre sind geradezu köstlich. Diese Zeitschrift ist von Marcus fast allein geschrieben. Ein Exemplar befindet sich in der Hamburger Stadtbibliothek, eins in der Altonaer Sumbelstiftung. Im Frankfurter Israelitischen Familienblatt erschien eine Artikelserie über Flavius Josephus und seine Zeit; während des Erscheinens wurde Marcus uns entrissen. Die weitere Veröffentlichung wird aber fortgesetzt.

Marcus war auch ein fruchtbarer hebräischer Schriftsteller. Im קונטרס שו"ת מן חשמים mit dem פירוש קסת הסופר zeigt er sich in der Erläuterung der halachischen Fragen als versierter Talmudist, die Ein-

leitung über die Bedeutung der Träume und Traumbeantwortung von Fragen stellt in vollendeter Weise das biblische, talmudische und aggadische Material zusammen und kommt zur Bejahung der Möglichkeit.

Im vorliegenden Falle und auch bei einigen im Chassidismus erwähnten Tatsachen bin ich skeptisch und glaube die Dinge einfacher erklären zu können. 2 Hefte קדמוניות bringen Marcus Zusammenstellung der Ergebnisse des Keilschriftlichen usw. Forschungen d. akkad. u. sinear. Vokabularium hebräisch.

Das in den letzten Jahren seines arbeitsreichen Lebens in Angriff genommene Werk קסת סופר פי׳ על תנך ist zum kleinen Teil gedruckt, ist aber im Manuskript völlig fertig. Es enthält, soweit ich es gesehen habe, die Markus'schen Ideen mit manchen חדושים in flüssigem Neuhebräisch an den פסוק angelehnt. Es ist meines Erachtens ein sehr wertvolles Werk und kann bei der Überleitung der chassidischen polnischen reiferen Jugend in die Moderne als ein wahrer „Führer der Irrenden" wirken, wie der Verfasser es sich gedacht.

So galt denn die gewaltige Arbeitsleistung dieses großen Geistes der Bewahrheitung des Satzes תורת ה׳ תמימה שלא נגע בה אדם לעולם. Sie erwies sich bei ihm selbst als משיבת נפש. Er wurde trotz aller Miseren des Lebens und häufiger Nahrungssorgen ein von altjüdischer Heiterkeit und Gottvertrauen erfüllter, glücklicher Mensch. Die Thora war seine Meaurossoh, der seine Liebe bis zum letztem Atemzuge galt. Möge sein Wunsch sich erfüllen und sein Zeugnis für Gottes Thora wirken זכר צדיק לברכה[1]).

[1]) Alle Schriften sind bei S. Marcus, Hamburg 36 erhältlich.



Zum Unterricht in der hebräischen Grammatik.

Von J. B. Levy in Frankfurt a. M.

Ebenso wenig wie Herr Prof. Dr. Caro, der unter obigem Titel sehr beachtenswerte Winke zur Behandlung der hebräischen Grammatik gegeben[1]), Orientalist von Fach, benutze ich gern die Erlaubnis der verehrlichen Schriftleitung dieser Blätter, mich aus meinen 25-jährigen Erfahrungen heraus zu der Frage des hebräischen Unterrichts zu äußern. Ich tue dies besonders

[1]) Siehe Jahrgang III, Heft 5 dieser Zeitschrift.

gern in einer Zeitschrift, die, wie ich hoffe, nicht ausschließlich in Fachkreisen gelesen wird, denn mit meinen Ausführungen wende ich mich zuerst und weit mehr an die Eltern schulpflichtiger Kinder als an die Fachgenossen, zumal ich leider die Beobachtung gemacht habe, daß diese letzteren für grundlegende Aenderungen in ihrer Unterrichtsmethode bezw. ihrer Pensenverteilung schwer zugänglich sind. Ich möchte ferner vorausschicken, daß ich das Thema nur deshalb dem des Herrn Prof. Caro angepaßt habe, weil ich damit zeigen wollte, daß ich die Frage des hebräischen Unterrichts teilweise ähnlich wie dieser Herr auffasse, und weil ich glaube, dadurch die Leser dieser Blätter mehr für meine Sache zu interessieren.

Indessen möchte ich weniger den Unterricht in der hebräischen Grammatik ins Auge fassen, als vielmehr überhaupt den ersten Unterricht in unserer heiligen Sprache. Der wirkliche Grammatik-Unterricht muß, wie ja auch Herr Prof. Caro hervorhebt, dem jeweiligen Schülermaterial angepaßt und kann in dieser wissenschaftlichen Art sicherlich nur in höheren Schulen erteilt werden. Dennoch freue ich mich, bezüglich des Endzieles ganz mit Herrn Prof. Caro einig zu sein: wir wollen nichts anderes erreichen, als daß der Schüler bezw. die Schülerin in den Stand gesetzt werde, jedes hebräische Wort, wenn es nicht gar zu schwer, seiner Form nach zu erkennen und zu übersetzen, d. h. also jeden hebräischen Text, sei er aus der Bibel, den Gebeten oder schließlich aus den rabbinischen Büchern, mit Verständnis und mit Sprachbewußtsein zu lesen, zu beten, zu „lernen“, so daß jedes mechanische Vor- und Nachplappern aus unsern Schulen verschwinde. Ich gehe in der Verfolgung dieses Zieles sogar weiter als Herr Prof. Caro, und glaube, daß, unbeschadet der „höheren Absichten“ unseres Unterrichts, in den ersten Schuljahren weit mehr Sprachunterricht in der zur Verfügung stehenden Zeit erteilt werden könnte und müßte, als etwa von jeder Stunde ein Teil oder in regelmäßigen Zwischenräumen „eine ganze Stunde“. Nein, ich verlange weit mehr; ich stelle, um es kurz vorweg uz erklären, die Forderung, daß der ganze erste hebräische

Unterricht vorwiegend Sprachunterricht sei, freilich im Unterricht elementarster Art, eine Vor- und Übergangsstufe zu dem eigentlichen Übersetzungs- und Grammatikunterricht, wie ihn Herr Prof. Caro im Auge hat. Und ich glaube fast, mit dieser meiner Forderung ganz in die Kerbe des Herrn Prof. Caro zu hauen, sonst wüßte ich mir seine folgenden Worte nicht zu erklären: „Sind die Kinder so weit, ... dann haben sie bereits durch die Übersetzung . . . . . . nach althergebrachter Art sich einen gewissen Vokabelschatz angeeignet und sind, möchte ich mich ausdrücken, für den grammatischen Unterricht schon verdorben, der sei ja garnicht nötig, es gehe auch so.“ (Ich habe mir erlaubt, einige Worte dieses Satzes sperren zu lassen. d. V.) Das eben ist der Grundfehler der „althergebrachten Art“ des Unterrichts: die Schüler sind und bleiben „für den grammatischen Unterricht verdorben“; es fehlt ihnen für immer das Interesse am Rein-Sprachlichen des Hebräischen, für die Grammatik. Sie bleiben Nachplapperer, dem Unterricht fehlt die Wissenschaftlichkeit und daher leider nur zu oft dem Gelernten die Dauer.

Damit komme ich zu dem eigentlichen Zweck meiner Zeilen und muß an dieser Stelle manches wiederholen, was ich nach dieser Richtung für Fachkreise schon mehrfach öffentlich ausgesprochen habe. Aber, wie gesagt, ich wende mich hier vorzüglich an die Eltern und hoffe, bei ihnen Gehör zu finden für eine Angelegenheit, die sie nach der Vorschrift ולמדתם אתם את בניכם weit mehr interessieren müßte, als es den Anschein hat.

Auf dem Verbandstage der jüdischen Lehrer in Hannover im Jahre 1907 habe ich bei der Besprechung des Themas „die methodische Umgestaltung des hebräischen Unterrichts“ den damals als kühn bezeichneten Ausspruch getan: „Unser größter Fehler besteht darin, daß wir allzufrüh auf den Zweck unseres hebräischen Unterrichts hinsteuern, auf das Verständnis der Gebete.“ Diese Worte, damals vor einer großen Versammlung von Fachgenossen geäußert, richte ich heute — die Wirkung

für die Ursache setzend — an die Eltern der uns anvertrauten Schüler: „Verlangt nicht zu früh nach den Früchten des hebräischen Unterrichts!“ Denn da liegt die wunde Stelle, und da müssen wir die Sonde anlegen.

Nach dem von so tiefem pädagogischen Verständnis zeugenden Wort des Spruchdichters חנוך לנער ist es eine alte jüdische Sitte, schon dem kaum lallenden Kinde das ברכת המפיל, שמע, ברכת המזון, oder doch המלאך הגאל so lange vorzusagen, bis das liebe Geschöpfchen diese so inhaltreichen Gebete und Sprüche einigermaßen beherrscht. Die fürsorgliche Mutter sagt sich — und gewiß mit einigem Recht: Jung gewohnt, alt getan, גם כי יזקין לא יסור ממנה! Ich will nicht verschweigen, daß ich auch mit dieser Praxis erst dann einverstanden bin, wenn dem Kinde notdürftig der Sinn der von ihm gesprochenen Worte klar gemacht und diese selbst richtig artikuliert werden können. Leider wird beides sehr oft vernachlässigt, und selbst in streng religiösen Häusern läßt man Kinder gänzlich unverstandene Gebete in gänzlich verdorbenem Hebräisch verrichten. Kaum kann das Kind die Lippen bewegen, spricht ihm die Mutter am Bettchen, manchmal das Kindermädchen, i. V. sogar das nichtjüdische, das — wunderlicher Weise — als Nachtgebet für Kinder übliche המלאך הגאל vor. Was war denn die Absicht unserer Ahnen, wenn sie hier oder bzw. am מוצאי שבת eine Reihe von Bibelversen häuften? Dieser eigenen Art zu beten liegt doch wahrscheinlich der durchaus mystische Gedanke zugrunde, durch solche Bibelsprüche sich in das beruhigende, beseligende Fluidum der in diesen sonstigen Zusammenhangs entbehrenden Sprüchen zum Ausdruck gebrachten Segensverheißungen zu begeben, aus ihnen Hoffnungen für die kommenden Kämpfe des Tages oder für die dunkle, unheimliche Nacht zu schöpfen. Was aber kann das Kind dabei denken? Wäre es nicht richtiger — wenn denn schon in der Sprache unserer Väter gebetet sein soll — sich mit dem von Gottvertrauen erfüllten הנה לא ינום und mit dem hoffnungsvollen לישועתך zu begnügen oder gar — ich wag's — das Kindchen ein kurzes Gebet in der Muttersprache verrichten zu

lassen? Bedenkt man denn garnicht die wichtige Einschränkung in der erwähnten Erziehungsregel: על פי דרכו?

Das aber ist's — und im Hinblick darauf verzeihe man die Abschweifung auf ein nur scheinbar außerhalb unseres eigentlichen Themas liegendes Gebiet — was leider auch in unserm hebräischen Anfangsunterricht gesündigt und was an den Kindern, um mit Herrn Dr. Caro zu reden, „verdorben“ wird. Das Kind „benscht“ seit Jahren, also muß es zuerst das Tischgebet „übersetzen“ können; dann geht es zum שמע, zur שמנה עשרה — es wird „gebetet,“ also muß es „übersetzt“ werden; es wird von kleinen Kindern „gebetet“, also muß es von kleinen Kindern „übersetzt“ werden. Das Kind soll am סדר Tisch מה נשתנה fragen (z. T. sogar chaldäischer Sprache), also muß das 6 jährige Kind מה נשתנה „übersetzen“ können. Und wehe dem Lehrer, dessen Kinder nicht schon nach Ablauf der ersten Schulmonde, spätestens des ersten Jahres mit diesen Glanzleistungen aufwarten können! Und unbeachtet bleiben die sprachlichen und inhaltreichen Schwierigkeiten dieser und der dann folgenden Gebete, Psalmen, Psalmodien und Prophetenworte, dieser oft nur den Eingeweihten erhebenden und andächtig stimmenden Auszüge aus allen Teilen des jüdischen Schrifttums — was man „ort“, muß man verstehen, also muß es in der Schule und 6- bis 9-jährige Kinder gelehrt werden. Nicht viel besser steht es mit der bald folgenden, manchmal nebenher gehenden „Übersetzung“ des Pentateuchs. Wie stolz macht es Kinder und Eltern, wenn die ersten Kapitel „fließend übersetzt“ werden können, und der Lehrer beruhigt sich damit, daß er ja garnicht so sehr gegen die Regeln moderner Pädagogik verstoße: er übersetze ja garnicht „mechanisch“, er erkläre fast alle grammatisch schwierigen Formen, ja er treibe sogar nebenbei systematisch Grammatik. Das ist die „althergebrachte Art“, von der Herr Prof. Caro so bezeichnend sagt, daß sie die Kinder für den grammatischen Unterricht verdirbt. Aber, so werden mir die Eltern einwenden, das schadet doch nicht, unsere Kinder sollen ja nicht hebräische Grammatik, nein, sie sollen חומש und תפלה übersetzen lernen. Nun, so frage

ich Eltern und Lehrer, welche Erfolge hat dieser Unterricht, hat dieses Programm bisher erzielt? Nach wenigen Jahren auf diese Stoffe zurückgreifend, muß man mit Schmerz feststellen, daß die ganze Mühe fast vergebens war; der Lehrer muß wiederholen und wiederholen, bis dem Schulkinde die täglich wiederkehrenden Gebete zur Not bekannt sind — — die anderen, gar die an Poesie so reichen מחזור Stücke, bleiben verschlossene Tore. Der Lehrer muß immer wieder die einfachsten grammatischen Vorbegriffe entbehren und erklären, der Unterricht ist und bleibt ein „Übersetzungsunterricht" in des Wortes schlechtester Bedeutung. Und was bleibt in reiferen Jahren, im späteren Leben von alledem hängen? Was ist die Frucht all dieser Mühen? Das übersetzte Gebetbuch, das übersetzte חומש — sie sind die Zuflucht der denkenden Beter, unserer einstigen Schüler und Schülerinnen.

So kommt's in sogenannten Religionsschulen nach ein-, zwei- höchstens dreistündigem Wochenunterricht. Und wie steht es in günstigeren Verhältnissen? Was wird erreicht in Schulen, die jahrelang täglich ein bis zwei Stunden dem Unterricht im Hebräischen widmen können und auch wirklich widmen? Ich will — nach altjüdischem Brauch — eine Gegenfrage stellen, was könnten Schulen in irgend einer anderen Sprache erreichen, in der sie acht bis zehn Jahre hindurch sechs bis zwölf Stunden wöchentlich unterrichten? Diese Frage stellen heißt sie beantworten: ein solcher Unterricht, nach modernen methodischen Grundsätzen erteilt, müßte geradezu herrliche Erfolge erzielen — das Kind müßte beim Verlassen der Schule zweifellos die betreffende Sprache in Wort und Schrift vollkommen beherrschen, jedes Schriftwerk stände ihm offen, es könnte sich in reiferen Jahren immer mehr und „mehr vertiefen in den Reichtum, in die Pracht" dieses Schrifttums, kurz: es müßte die Sprache mindestens wie die andern Fremdsprachen in sich aufgenommen haben. Man bedenke doch: zehn mal vierzig (Schulwochen) mal zehn Stunden, d. h. viertausend Schulstunden! Dazu häusliche Übung — welche Aussichten!

Und wie steht es in Wirklichkeit? Ich will es nicht

unterschätzen, wenn ein Teil der Absolventen solcher Schulen — es gibt deren mehrere in unserem Vaterlande, ich denke auch an die Lehrerbildungsanstalten — schließlich imstande ist, unter Leitung eines tüchtigen Lamdans ein Blatt Gemoro zu lernen. Aber — Hand aufs Herz — beherrscht auch nur ein kleiner Bruchteil dieser Schüler die hebräische Sprache? Man wende mir nicht ein, das sei ja nicht das Ziel des Unterrichts. Ja, warum ist es nicht das Ziel? Ist es nicht hoch genug, ist es niedriger als das oben gezeichnete, manchmal erreichte? Würde nicht umgekehrt ein Schüler, der hebräisch sprechen und schreiben kann, mit Leichtigkeit auch sich in Mischna und Talmud zurechtfinden?

In dieser Beziehung stehe ich also, wenn auch durchaus nicht auf zionistischem Programm fußend, in einem gewissen Gegensatz zu Herrn Prof. Caro. Ich glaube wohl, bei systematischem Betrieb in 9 bis 10 Schuljahren nicht nur ein Scheinziel erreichen zu können. Dennoch will ich mich nicht auf diese Forderung festlegen, weil ich zugebe, daß durch diesen eigentlichen Sprachunterricht die „höheren Absichten", die wir verfolgen, einige Jahre, für manchen zu lange, leiden könnten, wenn auch nicht müßten. Was ich aber fordere und was meines Erachtens bisher nicht oder doch nur selten erreicht worden ist, was aber wohl zu erreichen wäre, ist: den Schüler zu selbständigem, selbst erarbeitetem Verstehen der heiligen Schriften, zu selbständigem Weiterarbeiten und zur Lust dazu heranzubilden und anzuregen.

Das heißt aber nicht weniger als die Verbannung des mehr oder minder mechanischen „Übersetzungs"-Unterrichts aus unsern Schulen. Es heißt den Verzicht der Eltern auf die viel zu früh erwarteten, oben gezeichneten „Erfolge", es heißt die Umwandlung schon des ersten Unterrichts in einen — so schrecklich das Wort klingen mag, wenn man an die lieben Kleinen denkt — Sprachunterricht mit Bevorzugung der Stoffe des Gebetbuchs und des Pentateuchs, um so aufbauend zu einer Art Lektüre-Unterricht, wie man ihn sonst nennt, zu gelangen, zu einem auf Grammatik fußenden und nicht Gramma-

tik nebenher schleppenden Unterricht, dessen Stoffe sich durchaus nicht von dem bisherigen unterscheiden: Gebetbuch, Bibel und Machsor.

Und dieses Ziel ist auch mit kleinen Mitteln zu erreichen; sind denn 2—3 Wochenstunden, vom sechsten oder siebenten Jahre an erteilt, nicht gleich vier oder mehr solcher Stunden, in späteren Jahren begonnen? Warum also sollte man den hebräischen Sprachunterricht nicht mit anderem fremdsprachlichen Unterricht vergleichen, also auch ähnliche Erfolge erwarten können, selbst wenn Eltern und häuslicher Fleiß nicht so sehr mithelfen wie sonst. Im übrigen habe ich, seitdem ich wenigstens in den ersten Schuljahren mehr den Übersetzungsunterricht nach meinen Ideen umgewandelt habe, auch bezüglich des häuslichen Fleißes angenehmere Erfahrungen gemacht; die Schüler brauchen bei den neuen Lehrbüchern (ich will keine namhaft machen) keine oder weniger fremde Hilfe.

Wir müssen uns nur endlich freimachen von dem frühen Bearbeiten und dem zu schnellen Erwarten des eigentlichen Zieles, wir müssen — natürlich unter Benutzung geeigneter Hilfsmittel — methodisch aufbauen, kurz, wir müssen statt des typischen „Übersetzens“ Sprachunterricht treiben und dürfen dabei uns nicht der Furcht hingeben, darunter leide das Religiöse des Religionsunterrichts. Und will man durchaus nicht verzichten auf das frühe „Verständnis der Gebete“, nun so mag man in Gottes Namen die Kinder unter Hinweis auf ihnen bekannte Stichworte mit dem Inhalt des Gebetstückes bekannt machen, nachdem man es geläufig und grammatisch richtig lesen gelehrt. So wird vielleicht, nein sicher größere Vertrautheit mit dem Gebetbuche erzielt werden können, als bei dem ewigen, Herumreiten auf gleichen Steckenpferden.

Liest man denn in den ersten Schuljahren schon fremde Klassiker? Warum tun wir's — als moderne Pädagogen — warum verlangen wir's — als moderne Eltern — im Hebräischen? Und ist es nicht eine Feierstunde, wenn der Sprachlehrer mit heranwachsenden Schülern den Homer oder den Tacitus, den Voltaire oder den Shakespeare liest? Glaubt man denn wirklich

daß ein sieben-, acht- bis neunjähriger Schüler beim Übersetzen des שמע weihevoll oder religiös gestimmt werden, daß man ihm diese herrlichen Gottesworte wirklich nahe bringen kann? Und kann ich nicht etwa einem zwölfjährigen oder noch älteren Schüler, die scheinbaren Synonyma im Gebetbuche רענו זוננו פרנסנו וכלכלנו und noch so viele andere besser zu Gemüte führen und ihn zur Andacht beim Beten hinleiten, als wenn ich mit einem kleinen Kinde dieses Tischgebet mechanisch einpauke?

Es sei mir schließlich noch gestattet, kurz auszuführen, wie solcher Unterricht in den ersten Schuljahren sich gestaltet. Es werden in kurzen, leicht faßlichen, doch nicht inhaltlosen Sätzen und Sätzchen die Pronomen, die Singular- und Pluralformen, die Änderungen des Adjektivs, die Numeralia, die Prä- und Suffixa, endlich der Kal des Verbs, alles ohne Regelkram, lediglich aus der Anschauung und Erfahrung heraus so behandelt, daß der Schüler nach 30—35 Unterrichtsstunden die Grundlehren der Grammatik völlig beherrscht, dabei aber schon nach der 12 ten Stunde etwa imstande ist, kurze Gebete, wie ברכות, die קדשה, das שמע und s. f. selbständig, ohne Hilfe zu übersetzen, d. h. sprachlich zu erfassen. Daran muß sich eine methodisch aufgebaute Auswahl aus dem Gebetbuch und dem Pentateuch (mit einem Wörterverzeichnis) schließen, so daß etwa die ersten zwei Schuljahre — je nach der verfügbaren Zeit — versorgt sind. Der Schüler ist nach einem solchen Vorkursus fähig — dieses Ziel ist schon mehrmals erreicht worden — an der Hand eines guten Wörterbuches und von nun an auf durchaus grammatisch wissenschaftlichem Wege den seinem Alter und den Unterrichtsstufen angepaßten Stoff sich anzueignen. Freilich — darin pflichte ich wiederum Herrn Prof. Caro bei — mit Einsetzung aller Kräfte und alles Wissens seines Lehrers, denn allerdings: ohne gründliche Vorbereitung, ohne genügende Vorkenntnisse ist solcher Unterricht nicht möglich. Daher müßten unsere Lehrerbildungsanstalten mit gutem Beispiel vorangehen und nur noch Sprach-, nicht aber „Übersetzungs"-Unterricht geben.

Die Folgen dieses Verfahrens werden nicht ausbleiben,

der Unterricht sprüht Leben, erregt Interesse, weckt häuslichen Fleiß, zeigt wachsende und, vor allem, bleibende Erfolge, denn er ist von Geist und von des Schülers eigenem Denken getragen. Alle Dressur ist aus der Schule gebannt. Die jungen, ins Leben tretenden Schüler sind imstande, alle nicht gar zu schwierigen Texte zu verstehen, mit Andacht, weil mit Bewußtsein zu beten, die Bibel im Urtext zu lesen und auch beim „Lernen" sich selbst zu helfen, insbesondere wenn nach den Anweisungen des Herrn Prof. Caro in den höheren Klassen ein streng wissenschaftlicher Sprachunterricht erteilt worden ist, dessen Betrieb ich aufs wärmste empfehle.

Machen wir Lehrer uns also endlich frei von dem alten Zopf des „Übersetzungsunterrichts", geben wir Sprachunterricht, ohne dabei ein anderes Ziel im Auge zu haben als: die lebendige Teilnahme am Gottesdienst und — was ich noch höher schätze — das Eindringen in die Gotteslehre zu ermöglichen. Religionsunterricht und Religion werden nicht darunter leiden; aber aus der Kenntnis der Bibel wird Liebe zur Bibel erwachsen aus der Kenntnis der Heiligen Schrift das Herz erglühen für deren heiligen Inhalt.

Ihr Eltern aber unterstützt uns Lehrer in dieser Reform dadurch, daß Ihr uns in den ersten Schuljahren nicht drängt, vielmehr wartet, bis die Erfolge unseres Unterrichts Euch greifbar vor die Augen treten, Euren Kindern als reife Früchte in den Schoß fallen, Samen tragend bis in das späteste Alter!

עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו:



Professor Kittels Obergutachten.

Besprochen von einem Christen.

(Fortsetzung).

III.

Die ins Wanken geratene geistige und sittliche Art Jv's. (K. 31f).

I. Die „geistige“ Art.

Mose hat „die geistige Art Jv's aufs kräftigste betont“ (S. 31). Damit wiederholt Prof. K., was er S. 30 so ausgedrückt hat: „In dem überragenden religiösen Genius Mose ist die Gottesanschauung, die Vorstellung von Jv. in hohem Maße vergeistigt worden.“

Nicht wie sonst so häufig durch hinzugefügtes „es scheint“ hat diesmal Prof. K. seine Behauptung wieder abgeschwächt, wohl aber hat er seinen Sätzen in einer andern Weise die sichere Basis wieder entzogen, so daß man sich fragt, was mit solchen Hypothesen gerade in einem Obergutachten gedient ist, das doch den Richtern nur sicheres Beweismaterial darbieten sollte. Prof. K. sagt nämlich: Mose hat die geistige Art Jv's aufs kräftigste betont, „wenn man den sogenannten Dekalog Exod. 20 seinen Grundzügen nach ihm selbst zuschreiben darf“. Ganz sicher ist das also für Prof. K. nicht, wie es für andere radikalere Theologen ganz und gar sicher ist, daß „Moses keine Zeile und David keinen Psalm geschrieben“ habe (so z. B. Kautzsch). Er hält es wenigstens für möglich, daß der Dekalog wenigstens seinen Grundzügen nach mosaisch ist. Schwerlich kann man von solchen in der Luft schwebenden und durch „Wenn“ verklausulierten Behauptungen sagen, daß sie einschlagende Beweiskraft haben. Noch stutziger wären die Richter geworden, wenn Prof. K. ihnen verraten hätte, was Delitzsch, „einer der größten Exegeten des Alten Testaments“ (so nennt ihn Prof. K. selbst auf S. 71) über den Dekalog sagt: „Der Dekalog hat als das Echteste des Echten zu gelten“ (Neuer Kommentar über die Genesis 19). Diesen Satz „eines der größten Exegeten“ hat Prof. K. verschwiegen und ignoriert und es ist begreiflich. Er hätte sonst auch bekennen

müssen, daß sein ganzes Obergutachten diejenige neuere Auffassung des A. T. repräsentiere, welche Delitzsch wegen ihrer ungeistlichen Profanität bis an sein Lebensende bekämpft hat. Freilich meinen wir, Prof. K. hätte schon deswegen Ursache gehabt, Delitzsch mehr „zum Worte kommen zu lassen", weil er auf S. 58 es an Rektor Hoffmanns Gutachten tadelt, daß dieser nur „da und dort einen der vorzüglichen deutschen Exegeten zum Worte kommen lasse". Auch die Gerechtigkeit hätte erfordert, den Richtern zu raten, nicht bloß drei der gleichen Richtung angehörige christliche Alttestamentler (Beer, Meinhold, Kittel) anzuhören, sondern wenigstens noch einen christlichen Hauptvertreter der positiven Richtung, nämlich Franz Delitzsch oder einen seiner lebenden Schüler, welche aus den Schriften ihres Meisters den Richtern einen wesentlich andern Begriff vom Alten Testament und vom Gott des Alten Testaments hätten geben können („Eins wissen wir, daß die heilige Schrift A. u. N. T. die Offenbarungsurkunde des Einen wahren Gottes sein und bleiben wird", sagt Delitzsch in seiner letzten Schrift „Mess. Weissagungen" 20). Es wäre eine ethische Tat gewesen. Wir beklagen, daß das nicht geschehen ist.

Wir kehren zurück: Prof. K. hält es also für möglich, daß der Dekalog seinen Grundzügen nach dem Mose zugeschrieben werden darf. Von den andern im Pentateuch aufgezeichneten Gesetzen ist es ihm eine ausgemachte Sache, daß sie „erst im Laufe der Zeit entstanden und mit dem Namen Mose's in Verbindung gebracht wurden" (S. 38), m. a. W. daß sie nicht mosaischen Ursprungs, sondern ein Konglomerat von Fälschungen sind, um so anstößigerer Art, als diese mannigfachen Gesetze nicht etwa nur eingeleitet sind mit den Worten „Und Mose sprach", sondern mit den Worten „Und der HErr redete mit Mose", also mit Worten, die eine Übertretung des dekalogischen Gebotes sind „Du sollst den Namen Jv's deines Gottes nicht mißbrauchen". Das Rätsel, wie es möglich gewesen sein soll, daß ohne begründetste auf Mose zurückgehende Tradition jemand sich erlaubte, die einzelnen Partien der Ge-

setze mit וידבר ה׳ אל משה („Und der HErr redete mit Mose") auf eigene Faust einzuleiten und so den Namen Gottes zu mißbrauchen, hat Prof. K. mit keiner Silbe berührt. Er stellt, was er behauptet, als absolut feststehende Tatsache hin, während es nur Hypothesen sind, die man anfechten kann, wie Delitzsch in seinen „Pentateuch-kritischen Studien" gezeigt hat. Doch dies nur nebenbei.

Im Dekalog, meint Prof. K., habe Mose „die geistige Art Jv's aufs kräftigste betont." Lediglich ein Vers des Dekalogs könnte von ihm als Beweis für diese kräftige Betonung der „geistigen Art Jv's" angeführt werden, nämlich V. 4 „Du sollst dir kein Bildnis machen usw.". Je weniger sich dagegen einwenden läßt, daß hier „die geistige Art Jv's aufs kräftigste betont sei", desto mehr dagegen, daß Mose, „dem überragenden religiösen Genius" (S. 30), das Verdienst gebühre, den Dekalog überhaupt und jenes „die geistige Art Jv's betonende" Gebot im Besondern aufgestellt und geschaffen zu haben. Mose ist nicht Autor, sondern der von Gott bestimmte Tradent, der die von Jv. gehörten Worte dem Volk übermitteln sollte. Darum sagt ja auch das Volk Exod. 24, 3 zu Mose nicht: „Alle deine Worte wollen wir tun", sondern: „Alle Worte, die Jv. geredet, wollen wir tun". Und wenn wir von den den Dekalog einleitenden Worten „Und Gott redete alle diese Worte" absehen wollen, weil sie für Prof. K. so wenig Gewicht haben werden wie das oftmalige „Und der HErr redete mit Mose", so können wir doch nicht absehen vom ersten Satz des Dekalogs „Ich bin Jv. dein Gott". Dieses „Ich bin" kennzeichnet den Dekalog nicht als Worte des „überragenden religiösen Genius Mose", sondern als Gottes eigene Worte, die Mose, der Mittler, von Jv direkt gehört und so, wie er sie gehört, dem Volk Israel übermittelt hat. Genau so wollen auch die Propheten ihre Reden nicht als ihre eigenen Worte angesehen wissen, sondern als Worte Jv's, die sie gehört: „So spricht der HErr". Nur Oberflächlichkeit könnte z. B. an dem Ausdruck „Worte Jeremia's", womit das Buch des Propheten eingeleitet ist, haften, während doch sofort in V. 4 es heißt: „Und

es erging das Wort Jv's an mich also". Wäre es an dem, daß Mose, der „überragende religiöse Genius", den Dekalog geschaffen, so würde er ihn gleich mit einer Fälschung eingeleitet haben, indem er Jv sprechen läßt, was nur gesetzgeberische Weisheit des Mose war, also gleich das 2. Gebot übertreten haben „Du sollst den Namen deines Gottes nicht mißbrauchen, denn der HErr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht". Wir wissen nicht, wie Prof. K. den Fälscher und unter Jv's Flagge segelnden Mose mit dem „überragenden religiösen Genius Mose" in Einklang zu bringen weiß. Und ebensowenig ist uns klar geworden, was sich Prof. K. unter der „Gesetzesoffenbarung am Sinai" denkt (S. 30) oder darunter, daß Mose den Jv. „am Sinai unter gewaltigen Gewittererscheinungen kennen gelernt habe" (S. 29). Wenn Mose den Jv. bloß donnern hört und ihn als Wetterer kennen lernt, so ist das keine „Gesetzesoffenbarung"; und wenn Mose den Dekalog nicht von Jv. gehört, sondern aus eigener Weisheit hervorgebracht hat, so ist das wieder keine „Gesetzesoffenbarung". Wir bekennen, von Prof. K. völlig im unklaren darüber gelassen zu sein, was es mit der „Gesetzesoffenbarung" nach seiner Ansicht für eine Bewandtnis hat, und wir vermuten, daß am Ende auch die Richter in Leipzig nicht recht klar daraus geworden sein dürften.

II. Die „ins Wanken geratene" geistige Art Jv's.

Bevor Prof. K. die Kennzeichen des Herabsinkens zur ungeistigen Art namhaft macht, gibt er die Ursache der verschlechterten Gottesanschauung an. Diese Ursache ist ihm (oder vielmehr: scheint ihm; ganz sicher weiß er es nicht, vgl. S. 31 unt.) „der Einfluß der heidnischen Umgebung in Kanaan". Nun kennt jedermann aus der bibl. Geschichte die Art der Einflüsse der kanaanitischen Umgebung auf das Volk Israel: es war der Götzendienst, und Israel war diesen Einflüssen sehr zugänglich. Wären die Propheten nicht gewesen und hätte nicht Gott über das abtrünnige Volk immer wieder schwere Züchtigungen verhängt, der religiöse Zusammenbruch des Volkes

wäre unvermeidlich und mit seinem göttlichen Beruf, Träger der überkommenen Offenbarungen zu sein, wäre es zu Ende gewesen. Wo läßt sich nun in den von Prof. K. weiterhin aufgezählten Beweisen für seine Behauptung auch nur eine Spur von götzendienerischem Wesen entdecken? Mit Götzendienst haben diese Erzählungen nichts zu tun. Es werden also nicht kanaanitische heidnische Vorstellungen sich in die israel. Geschichtsschreibung eingeschlichen haben, sondern diese wird echte israelitische Überlieferungen enthalten. Der von K. beliebte, mit Emphase betonte Hinweis auf die Abfassungszeit dieser Geschichten ist gegenstandslos, da er ja selbst zugibt, daß der Redaktor seine Geschichten nicht aus den Fingern gesogen, sondern unter Benutzung ihm vorliegender alter Quellen zusammengearbeitet hat. Es fehlt somit der in der Fußn. S. 32 angebrachten Verdächtigung der Glaubwürdigkeit dieser Erzählungen jede Basis. Mit derselben Beweiskraft könnte eine moderne Darstellung von Luthers Leben für unzuverläßig gelten, weil sie ja erst lange nach Luther verfaßt worden sei. Wir vermuten, daß nicht so sehr die späte Abfassung der vorliegenden Erzählungen für Pr. K. das eigentlich Beweisende ist, als der Charakter der Erzählungen an sich, der ihm auch dann anstößig wäre, wenn sie gleichzeitig mit den Ereignissen so, wie sie vorliegen, aufgezeichnet worden wären. Wir wollen uns des Herrn Prof. K. klare Beweise von der „ins Wanken geratenen geistigen Art Jv's“ näher ansehen.

„Jv.“, sagt er, „wird vielfach als ein sinnlich erscheinendes an allerlei irdische Schranken gebundenes Wesen gedacht“. Und nun erwarten wir von Prof. K., daß er mit klaren Worten die im A. T. erzählten Gotteserscheinungen samt und sonders ablehnt. Denn die „geistige Art“ Jv's und sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen Gottes sind für ihn offenbar unvereinbare Gegensätze. Warum er sich nicht direkt gegen alle und jede Theophanie ausgesprochen hat, wissen wir nicht. Nur dies wird man unbedenklich sagen dürfen, daß, wem eine sinnenfällige Erscheinung Gottes für ein Zeichen der „ins Wanken geratenen geistigen Art Jv's“ gilt, der an eine Theophanie

überhaupt nicht glaubt. Vorsichtig vermeidet Prof. K. dieses offene Bekenntnis und zieht es vor, aus einer der ältesten Theophanien ein Stück herauszunehmen, welches so, aus seiner Umgebung losgerissen, allerdings einen kindischen Eindruck macht, zumal in der von Prof. K. für gut befundenen Form: „Im Paradies ergeht er sich im Abendwinde“. Die Entstellung, die sich Prof. K. hier erlaubt hat, liegt auf der Hand. Von einem Lustwandeln oder Sichergehen Gottes im Abendwinde, wie z. B. der Großstädter nach des Tages Arbeit am Abend hinaus ins Freie sich begibt und „sich im Abendwinde ergeht“, von solch einem gemütlichen Spazierengehen Gottes redet der Text nichts. Die klare Situation ist vielmehr diese: Der Tag, an welchem die Protoplasten infolge des Sündenfalls ihre bisherige Unschuld verloren und ihre bisherige selige Gemeinschaft mit Gott zerstört hatten, neigte sich. „Am Abend“, bemerkt Delitzsch in seinem Kommentar zur Stelle, „werden die zerstreuenden Eindrücke des Tages schwächer, es wird stille im Gemüte, wir fühlen uns mehr als sonst mit uns selbst alleine, die Gefühle der Schwermut, der Sehnsucht, der Vereinsamung, des Heimwehs erwachen. So legte sich jetzt am Abend bei unsern Stammeltern der erste Rausch satanischer Verblendung: es wurde stiller in ihnen, sie fühlten sich vereinsamt aus Gottes Gemeinschaft, losgerissen von der Heimat ihres Ursprungs, und das hereinbrechende Dunkel ließ sie inne werden, daß ihr inneres Licht erloschen. In diesem Zustand vernehmen sie das Rauschen der Fußtritte Gottes“. So Delitzsch. Wir sehen, warum Gott gerade in der Abendzeit dieses Tages den Menschen naht, und wir sehen auch, warum dem Adam dieses Rauschen der Fußtritte Gottes am Abend des Sündenfalltages so unvergeßlich geblieben ist, daß er seinen Kindern und Enkeln, wenn er ihnen die Paradiesesgeschichten erzählte, davon sagte. Früher nämlich, wenn Adam die Nähe Gottes inne wurde, war sein Herz mit Ehrfurcht, Freude und Anbetung erfüllt worden. Wie war das jetzt anders geworden! Er fühlte, daß er nicht mehr vor Gott bestehen konnte, er wollte nicht in seine Nähe kommen, wünschte so fern wie möglich von ihm zu sein. In dieser Angst hörte

er die herannahenden Tritte Gottes, ergreift er vor ihm die Flucht und versteckt sich. Es ist alles so wenig phantastisch, so psychologisch wahr geschildert, daß die Erzählung den Stempel der Wahrheit an der Stirn trägt und nur eines zu beklagen ist, daß sie wie so viele bibl. Erzählungen (auch die neutestamentlichen) zu wenig ausführlich ist. Wir können z. B. — davon schweigt die Erzählung — mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß Gott diesmal den Protoplasten sein Angesicht nicht zeigte. Denn so, wie der Mensch durch die Sünde geworden ist, hat er die Kraft und Fähigkeit verloren das Angesicht Gottes zu sehen. „Mein Angesicht kannst du nicht sehen“, sagt Gott zu Mose auf seine Bitte, daß er ihn seine Herrlichkeit sehen lassen möchte, „denn kein Mensch wird am Leben bleiben, der mich siehet“ (2. Mos. 33, 20).

Haben wir gesehen, was es mit dem „Sichergehen Gottes im Abendwinde“ für eine wirkliche Bewandtnis hat, daß ein ernster Betrachter der bibl. Geschichte keine Ursache hat, von der Sache trivial zu reden, so bleibt noch — und dies ist eben für Prof. K. das eigentlich Anstößige — die Theophanie an sich übrig. Gott ist Geist, darum kann er nicht sinnenfällig erscheinen, so meint Prof. K. Wo also die Bibel ein sinnenfälliges Erscheinen Gottes berichtet, da ist „die geistige Art Jv's ins Wanken geraten“, der Erzähler ermangelt dann nach Prof. K. des richtigen Gottesbegriffs, er muß einer Zeit angehören, wo er von der Gottesanschauung der großen Menge, die eine niedrigere als die der Propheten war, angesteckt ist. Nun möchten wir aber doch, wenn die Propheten den Normalgottesbegriff hatten, an Jes. 6 erinnern, wo der Prophet ein Gesicht hat, in dem er die Gestalt Gottes sieht. „Ich sah den Herrn“, sagt der Prophet. Wir wissen freilich nicht, ob nicht nach Prof. K. auch dieses Kap. von jemand verfaßt ist, dessen Anschauung von der geistigen Art Jv's „ins Wanken geraten war“. Wenn Gottes geistiges Wesen so beschaffen wäre, daß es unvereinbar wäre mit sichtbarem Erscheinen, so litte jenes Gesicht, auf Grund dessen dem Propheten seine Berufung zum Prophetenamt zur Gewißheit geworden, an einer fundamentalen

Unmöglichkeit. — Ein gewichtiger außerbiblischer Beweis für die Wirklichkeit der Theophanien sind die Völkersagen, welche von einer goldenen Zeit wissen, in welcher Gott oder die Götter sich noch nicht in die Fernen des Himmels zurückgezogen haben, sondern unmittelbar und traulich mit den Menschen verkehrten, ein Glaube, der die Nachklänge der Urgeschichte, wie sie in der Bibel vorliegt, zur Voraussetzung hat. Diese Übereinstimmung in den Sagen der Völker geht in jene Zeit vor der babylonischen Völkertrennung zurück, nach welcher erst die bis dahin einheitliche Tradition sich in Dichtungen weiter ausgestaltete, so jedoch, daß der Urtypus nicht völlig verloren ging. — Und um noch aufs Neue Testament zu kommen, dessen Verfasser ja allerdings nicht so „maßgebend" sind, um vor moderner Kritik bestehen zu können, so erinnern wir an 1. Joh. 3, 2: „Meine Lieben, wir sind jetzt Gottes Kinder, und es ist noch nicht kund geworden, was wir sein werden. Wir wissen nur, daß, wenn es kund geworden, wir ihm gleich sein werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist". Der Apostel hat also die Hoffnung und ermahnt auch die Christen, solche Hoffnung zu haben, daß sie dereinst Gott wirklich sehen werden, wie das am Anfang, im Paradies, der Fall war. — Hören wir noch den alten Delitzsch, wie er kurz vor seinem Abscheiden in seiner letzten Schrift „Messianische Weissagungen" S. 24 f. sich über „Beginn und Abzielung der Theophanien" äußert: „Zwischen uns und Gott ist dermalen eine Scheidewand. Gott ist uns ferne geworden und wie hinter undurchdringlicher Hülle verborgen. Die Völkersagen bezeugen vielstimmig, daß im Anfang der Menschengeschichte Gott dem Menschen unmittelbar nahe war und mit ihnen verkehrte und daß unsere dermalige Gottesferne ein Verlust ist. Es folgt aus unserer gegenwärtigen Natur, daß wir uns von jenem uranfänglichen Verkehr Gottes mit den Menschen keine Vorstellung machen können. Auch in Gen. c. 2. 3 werden wir über diese Unvorstellbarkeit nicht hinausgehoben, das Erzählte behält einen mysteriösen Hintergrund". So Delitzsch. Was dieser als einen Verlust betrachtet, daß nämlich der Mensch infolge der Sünde und seines Todesleibes nicht mehr mit Gott

verkehren kann wie im Paradies, das ist für Prof. K. das Normale, und wer glaubt, was jener in alter Vergangenheit lebende Verfasser von sinnenfälliger Erscheinung Gottes geschrieben hat, dessen Vorstellung von der geistigen Art Jv's ist „ins Wanken geraten". Wir bedauern, daß Prof. K. sich nicht darauf eingelassen hat, auch Jesus und seine Apostel, die Kirchenväter und die gesamte Kirche als solche zu kennzeichnen, deren auf der Bibel fußende Vorstellung von der geistigen Art Jv's „ins Wanken geraten ist".

Wahr ist's, wir können uns Gottes, des Geistes, Erscheinung nicht vorstellen. Wir können uns auch die Leiber der Engel, von deren Erscheinung die Schrift erzählt, nicht vorstellen und wir können uns unsere eigenen geistlichen Leiber, die wir dereinst in der Auferstehung empfangen werden (vgl. 1. Kor. 15, 46), nicht vorstellen. Deswegen aber etwa die Realität eines geistlichen Leibes ableugnen zu wollen, wäre die reinste Willkür. Wenn Gott den von ihm erschaffenen geistigen Wesen ein Gewand gegeben, sollte er selbst etwas ganz Formloses und ohne Gestalt sein? sollte er nicht eine, natürlich ihm, dem Geist, entsprechende äußere Hülle haben? Sollte etwa gar das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, welches uns nach dem Neuen Testament (1. Kor. 13, 12; Offb. Joh. 22, 4) im ewigen Leben gestattet ist, nur bildlich gemeint sein? Und sollte erst jene letzte Gotteserscheinung, vor welcher „heulen werden alle Geschlechter auf Erden", den unentrinnbaren Beweis liefern müssen, daß man Gott wirklich sehen kann, und zwar so, daß nur die an ihn und sein Wort Glaubenden getrost sein können, die andern aber vor seiner Erscheinung in Angst vergehend sagen werden: „Ihr Berge, fallet über uns! ihr Hügel, bedecket uns"? (Hos. 10, 8; Offb. Joh. 6, 16).

„Bei Abraham erscheint Gott in sichtbarer Gestalt", fährt Prof. K. in seiner Aufzählung der Gotteserscheinungen fort, welche sich mit einer wahren Vorstellung von der geistigen Art Jv's nicht vertragen können, wie er meint. Es handelt sich bei der Geschichte Gen. 18 um drei Boten Gottes, die dem

Abraham erscheinen und ihm etwas Wichtiges zu sagen haben. Gleichwie nach einem talmud. Spruch שלוחו של אדם כמותו „der Bevollmächtigte eines Menschen wie letzterer selbst ist“, so sind die von Jv. bevollmächtigten Boten so viel wie Jv. selbst. Darum sagt Vers 1: „Gott selbst erschien dem Abraham“ und V. 2: „Abraham sah, und siehe drei Männer unfern von ihm stehend.“ Der Hebräerbrief versteht 13, 2 darunter richtig Engel. Es ist also nicht gerade genau, wenn Prof. K. die eigentlich Erscheinenden, nämlich die Engel, ignoriert und Gott selbst in eigener Person, dessen Boten die Erscheinenden sind, dem Abraham erscheinen läßt. Und so ist dieses von ihm zitierte Beispiel einer Gotteserscheinung überhaupt kein Beweis. Solche gegenstandslose Behauptungen pflegt der Talmud mit den Worten abzufertigen: לא אמר כלום „er hat nichts gesagt.“

Prof. K. fährt fort: „In der Lade, einem heiligen, ihm geweihten Kasten, gewöhnlich Bundeslade genannt, hat er (Jv) seinen Sitz.“ Nicht ohne Staunen kann man diese Entstellung und Verzerrung des Sachverhaltes lesen. Den Inhalt der Bundeslade bildete nicht der Thron Gottes, sondern die „zwo Tafeln des Zeugnisses“ (2. Mos. 32. 15), worauf Gottes Wille niedergeschrieben war, also die Bundesakte des Gesetzes. Zwischen dem Schrein der Bundesakte und dem Gott des Bundes befand sich der Bundesladendeckel, die Kapporeth (Luther: „Gnadenstuhl“). Über der Kapporeth war der Thron Gottes. Daher sind die Cherube obenauf, dem Thronenden zur Seite; ihre Tätigkeit ist der Dienst der Anbetung des Majestätischen, vor dem sie demütig zu Boden blicken (vgl. Jes. 6, 2), d. h. auf die Kapporeth. Die Cherube sind die Trabanten des auf der Bundesakte des Gesetzes ruhenden Thrones Gottes. Jv will sich hier an der Stätte dieses freilich nur sinnbildlichen von Menschenhänden gemachten Thrones finden lassen und mit Mose reden מעל הכפרת מבין שני הכרבים „von über der Kapporeth von zwischen den zwei Cherubim“ (2. Mos. 25, 22). Die Cherube haben also Jv zwischen sich und heißen deshalb im Hebräerbrief 9. 5 „Herrlichkeits-Cherubim.“ (χερουβεὶν δόξης כְּרוּבֵי הַכָּבוֹד).

Vgl. Delitzsch, Komm. zum Hebr. Brief 363 f. Da es sich bei der Bundeslade um das Sanctissimum handelt, so ist die obige Entstellung bei Prof. K. ganz besonders anstößiger Art. In einer Wolke will Jv. auf der Kapporeth zwischen den Cherubim erscheinen (3. Mos. 16, 2). Diese auf das bestimmteste bezeugte Gegenwart Gottes in der sein Angesicht verhüllenden Gestalt einer Wolke auf der Kapporeth ist bis zur Zeit des hereinbrechenden Unglaubens von der Kirche einfach nach den Worten der Schrift angenommen worden; nachher rechnete man sie zu den „jüdischen Fabeln" oder zu den Zeichen einer „in der Religionsanschauung der großen Menge ins Wanken geratenen geistigen Art Jv's." Prof. K. tut so, als ob die Propheten mit einer solchen „ins Wanken geratenen Art" nichts zu tun gehabt hätten, und bleibt hierfür ebenso den Beweis schuldig als er für die merkwürdige Tatsache die Erklärung schuldig bleibt, daß Jesus, dessen Gottesanschauung, wie wir annehmen, für Prof. K. eine besonders geläuterte war, ganz und gar keinen Buchstaben des Alten Testaments angezweifelt hat, also ein Hauptvertreter der „ins Wanken geratenen geistigen Art Jv's" gewesen ist.

Prof. K. fährt in seiner trivialen Zeichnung des Sanctissimum fort: „In ihr zieht er in den Krieg". Warum schweigt Prof. K. von der doppelten Art, in welcher Jv, thronend über der Kapporeth, mit seinem Volk in den Krieg zog? Wir meinen: 1. von jener Art, die Josua 6, und 2. jener andern, welche 1. Sam. 4 berichtet wird? Dort, Josua 6, ziehen die Israeliten in Ausführung eines göttlichen Befehls um Jericho und die Priester mußten die Lade Gottes hinter den Kriegern einhertragen: da siegte Israel in Kraft der Gnadengegenwart Gottes. Dahingegen sehen wir 1. Samuelis 4 ein ganz unbekehrtes Volk, ohne Befehl Gottes, sich der Bundeslade wie eines Zaubermittels bedienen, und Gott ließ Israel geschlagen werden und sein von ihnen mißbrauchtes Heiligtum in die Hände der Feinde fallen. Nicht war gewichen die Gegenwart Gottes von der Lade, das erfuhren die Philister zu ihrem Unheil und hatten ebenso die Kinder Israel zu ihrem Unheil erfahren,

indem sich ihnen die Gegenwart Gottes in Ungnade und Fluch verwandelte. Als Christ sei Prof. K. auf eine ähnliche doppelte Wirkung der im christlichen Sanctissimum sich manifestierenden Gegenwart des erhöhten Christus erinnert. Wir meinen das Sakrament des Altars. Der Apostel lehrt und die Kirche (mit Ausnahme moderner Theologen) glaubt es, daß ein unwürdiger Genuß dieses Sakramentes, also ein unwürdiger Gebrauch der Elemente, in denen Christus gegenwärtig ist, Krankheit und Tod bringt (1. Kor. 11, 30). Was ist das wesentlich anderes als was von den Wirkungen der Bundeslade d. h. des mit ihr geheimnisvoll vereinigten und über ihr thronenden Allerhöchsten auf diejenigen berichtet wird, welche in unheiligem, profanem Sinn sich dem heiligen Gott nähern, dessen Nähe dann todbringend ist? Oder hatte auch der christliche Apostel Paulus eine „ins Wanken geratene“ Vorstellung von der geistigen Art Christi? Es hat aber wohl noch nie jemand die Entdeckung gemacht, daß Paulus seine Gottesvorstellung von der „großen Menge“ der Korinther oder von irgendwelcher andern „großen Menge“ in seiner heidnischen Umgebung empfangen hat. Darum kann Bousset bloß sagen: „Wir stehen da vor einer uns fremd gewordenen Welt“. Wenn nun eben dies Prof. K. von der Bundeslade gesagt hätte, so würde das zwar eine Ablehnung, aber eine solche in geziemender Sprache sein, welche der ehrliche Ausdruck des Unvermögens wäre an die Realität der Gottesgegenwart über der Kapporeth zu glauben, während die spöttische Behandlung des Sanctissimum bei Prof. K. und seine in der Luft schwebende, von ihm selbst mit „es scheint“ als bloße Hypothese gekennzeichnete Vermutung von der Herkunft solcher religiösen Vorstellung aus den Kreisen der „großen Menge“ weder wissenschaftlich annehmbar noch geschmackvoll ist. Wir können dies Thema nicht verlassen, ohne noch auf das Tempelweihegebet Salomos hinzuweisen (wir wissen nicht, ob dasselbe Gnade bei Prof. K. gefunden hat, als echt zu gelten), wo der König, nachdem die Priester aus dem Heiligtum gegangen, welches von der Wolke, dem Zeichen der Gegenwart Gottes,

erfüllt war, angesichts des im Wolkendunkel thronenden Gottes gleichwohl sagte: „Wie? sollte in Wahrheit Gott wohnen auf der Erde? Siehe, die Himmel und die Himmel der Himmel vermögen dich nicht zu fassen, wie viel weniger dieses Haus, welches ich gebaut habe!“ (1. Kön. 8, 27). Salomo also wußte die die ganze Welt erfüllende Gegenwart Gottes und sein reales Wohnen im Heiligtum über den Kapporeth zu vereinigen. Davon schweigt Prof. K. Es paßt ja freilich so gar nicht zu dem von ihm gezeichneten Bild vom Sitz des Nationalgottes in dem ihm geweihten Kasten, paßt auch nicht recht zu dem Wahn von der Anschauung der „großen Menge“.

Mit dem Schluß dieses Abschnittes bei K. können wir uns kurz befassen, da das Wesentliche der zu vollziehenden Abfertigung im Bisherigen bereits gegeben ist. Er fährt fort: „Und wo sie (die Bundeslade) erscheint, da sagen die Feinde erschreckt, der Gott Israels selbst sei gekommen.“ Nicht ganz klar will es uns scheinen, wie das, was die philistäischen Heiden von der Bundeslade sagen, ein Beweis sein soll für die Anschauung der „großen Menge“ in Israel. Im übrigen aber dürften die heidnischen Philister das Wesen der Bundeslade, was die damit vereinigte Gegenwart des Gottes Israels betrifft, besser verstanden haben als mancher moderne christliche Theologe.

Prof. K. fährt fort: „Und wenn sie durchs Land gefahren wird, da müssen die Leute sich scheu zurückhalten, daß sie dem einem fressenden Feuer gleichenden gefährlichen Gott nicht zu nahe kommen. Sonst kann ein großes Unglück entstehen“. Erinnert man sich, daß dem Prof. K. (vgl. S. 29 seines Obergutachtens) die Wellhausensche Hypothese von der Bedeutung des Gottesnamens Jv. (= „Wetterer“) am meisten zusagt, so verstehen wir auch die triviale Tonart in den obigen Sätzen, die ganz an die profane spöttische Tonart Wellhausens erinnern, über welche Delitzsch in der „Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben“ 1880 geklagt hat, vgl. oben S. 46. So kindisch, wie Prof. K. die Geschichte, auf die er anspielt, zeichnet, will sie nicht aufgefaßt sein. Es

ist nicht wahr, daß „die Leute“ überhaupt sich scheu zurückhalten müssen. Weder den Philistern, welche die Lade Gottes in den Wagen stellten und hinter der Lade hergingen, noch den Leviten, welche auf dem Felde Josua's von Beth Schemesch, wo der Wagen stille stand, die Lade herunternahmen, noch den Männern von Beth Schemesch, welche Ganzopfer darbrachten, geschah „ein großes Unglück“, trotzdem sie der Lade so nahe kamen, und ebensowenig geschah den Männern von Kirjath Jearim, welche kamen und die Lade Gottes von Beth Schemesch abholten und nach Gibea in das Haus Abinadabs brachten, irgend ein „Unglück“. Die Ursache, weshalb Gott eine Anzahl Bethschemiten so schwer strafte, war dies, daß sie in weltlicher Neugier und Freude sich der Bundeslade genähert hatten. Denn Gott ist heilig und darf niemals ein Gegenstand purer Neugierde werden. Es war keine heilige Freude gewesen und sie hatten Gott zu einem Gegenstand der Augenlust gemacht. Als später das Haus Obed Edoms, eines Gathiters, der in Jerusalem wohnte, für die Aufnahme der Lade Gottes augenscheinlich von Gott gesegnet wurde, da war dies ein deutliches Zeichen, daß Jv. nicht bloß ein „verzehrendes Feuer“ (vgl. Hebr. 12, 29, wofür Professor K. mit spöttischer Nuance: „ein fressendes Feuer“), sondern auch ein Gott ist, dessen Nähe eitel Segen ist für die, so ihn fürchten. Daher faßte David den Entschluß, diese heilige Lade, „über welcher der Name genannt wird, der Name Jv's Zebaoth, der über Cherubim thront“, nach Zion zu bringen. Und auch diesmal war Jv. „kein fressendes Feuer“ und geschah kein „Unglück“, aus einem Grunde, der ja für Prof. K. allerdings weiter nichts als ein Zeichen ist von der „ins Wanken geratenen geistigen Art Jv's“. Der Grund war, daß David auf die Weise achtete, wie Jv. unter seinem Volk verehrt sein wollte, daß er vor allen Dingen Sorge für Einhaltung der Thoravorschrift trug, daß die Lade auf den Schultern der Leviten getragen und nicht angerührt werden sollte (Num. 4, 12). Wenn Gott ein Gebot gegeben hat, so darf man sich davon nicht eigenmächtig entbinden, sondern man muß ihm

dienen in völligem Gehorsam nach seinem Wort. Alsdann kann man „vor diesem schrecklichen Gott bestehen“, vor dem die Leute von Beth Schemesch wegen des von der Lade ausgegangenen „großen Schlages“ (1. Sam. 6, 19) sich so sehr gefürchtet haben. Ein so beschaffenes Sanctissimum des wahren Gottes ist nun für Prof. K. lediglich ein dem niederen Volksglauben angehöriges Glaubensobjekt, ein Zeichen der „ins Wanken geratenen geistigen Art Jv's“. Von zwingenden, haltbaren Beweisen für seine Behauptung haben wir bei diesem Theologen nicht eine Silbe gelesen.

(Fortsetzung folgt).



Literarische Notizen.

Von Rektor Dr. Hoffmann, Berlin.

V.

In Schebuot 6 b und in Schabbat 54 a wird die weiße Aussatzfarbe שאת gleich der von צמר נקי בן יומו שמכבנין אותו gesetzt. Dies wird von sämtlichen Kommentaren (Raschi, Rasch und Rambam zur Mischna Negaïm, Anf.) erklärt: „wie reine Wolle eines Lammes am Tage seiner Geburt, das man umhüllt. Rasch und Maimonides haben שמכבסין statt שמכבנין gelesen[1]). Daß diese LA. falsch ist, ersieht man aus der Stelle in Schabbat, wo das כבונות der Mischna damit erklärt wird. Es scheint aber danach das נקי überflüssig zu sein, da in den anderen Bestimmungen schon die Reinheit der Wolle genügend ausgedrückt ist. Raschi in Schebuot scheint dieser Frage begegnen zu wollen mit der Bemerkung, daß die Wolle am Tage der Geburt nicht rein ist und erst später durch die Umhüllung rein wird. Es ist aber höchst merkwürdig, daß dies mit der Erklärung von Raschi selbst in Schabbat im Widerspruch sich befindet. Außerdem fehlt bei בן יומו „das

[1]) Sie wollen wohl damit das נקי erklären; die Wolle wird erst rein durch das Waschen.

Lamm". איה השה? könnte man fragen. Vgl. B. kama 65 b (שור בן יומו usw.). Dies alles führt darauf in dem Worte נקי das Lamm zu sehen. In der Tat übersetzt der Samaritaner jedesmal das Wort שה mit נקי, und auch im Syrischen bedeutet נקיא, „ein Schaf". Umsobesser paßt diese Erklärung nach der LA. des Aruch (v. כבן): צמר נקי רך בן יומו, Wolle eines zarten Lammes, nämlich eines eintägigen.

Da aber das Wort נקי in der Bedeutung „Lamm" sonst im Talmud nicht vorkommt, so scheint der betreffende Ausspruch des R. Assi einem halachischen Midrasch zu Leviticus, wahrscheinlich einer Mechilta, entnommen zu sein. Dafür spricht auch der Umstand, daß der Ausspruch im sogenannten Targum Jonathan zu Lev. 13,10 gebracht wird (כצמר נקי), der ja oft die Mechilta zu Lev. benutzt, wie ich in „Zur Einleitung in die halachischen Midraschim" S. 74 ff. nachgewiesen habe. Indessen kommt das Wort in dieser Bedeutung im Halachot gadolot (ed. Hildesheimer S. 600) הלכות בכור בהמה טמאה vor. „Man kann die Erstgeburt des Esels auslösen בנקיא וברחא ועיזא (mit Lamm, Bock oder Ziege). Das Wort ist also den Geonim bekannt gewesen. — Nachträglich fand ich, daß auch Kohut (Aruch) נקי mit „Lamm" erklärt und darauf hinweist, daß schon Luzzatto in seinen Beiträgen zum הפלאה שבערכין II diese Erklärung gibt. Beide haben aber merkwürdigerweise nicht auf das samaritanische Targum hingewiesen.

VI.

Was דם תבוסה ist, wird in Mischna Ohalot 3, 5 und Nidda 71 a deutlich erklärt. Jedoch ist die etymologische Erklärung des Ausdrucks תבוסה noch nicht befriedigend gegeben.

Die meisten Kommentare weisen auf Ezech. 16, 6 hin, wo aber מתבוססת von בוס, treten, abgeleitet und mit „strampeln, zappeln" übersetzt wird. Auch תבוסת אחזיהו in 2. Chron. 22, 7 wird von Einigen mit „das Niedergetretenwerden, der Untergang des Achasjahu" erklärt, wiewohl das darauffolgende לבוא sich daran nicht gut anschließt. Dem Sinne nach

muß man aber דם תבוסה nach der Erklärung der Mischna und Baraita mit „Mischungsblut“ übersetzen. Es fragt sich nur, wie kommt תבוסה zu der Bedeutung „Mischung“? Hier wird uns wieder das Samaritanische aushelfen. Das Partizip בלול übersetzt der Samaritaner stets mit פסים (vgl. zu Num. 15). Auch statt תבוסה hat die Tosefta (2, 3 Erfurt) תפוסה; ebenso ist statt תבוסה in Mischna Ohalot 16, 3 im Talmud Nasir 65 a תפוסה zu finden; dies beweist, daß hier ב׳ und פ miteinander wechseln. Der Stamm בוס scheint auch im Hebräischen die Bedeutung „mischen“ zu haben in מבוסה (Jes. 22, 5), das als Synonym von מהומה „Verwirrung, Durcheinander“ bedeuten mag. Auch im Arabischen bedeutet „bascha“ vermischt, verwirrt sein. Hiernach erklärt man auch תבוסת אחזיהו in 2. Chron. 22, 7 mit „die Verwirrung des Ach.“ Gott hatte den Achasjahu verwirrt, so daß er zu Joram kam und sich in die Gefahr begab, in der er den Untergang fand.

VII.

In der Zeitschrift הקדם Jahrgang III, S. 1 bemerkt Prof. Barth זצ"ל, daß das Wort נמוקו Bechoroth 37 a (in Gittin 66 a נימוקו) aus dem assyrischen nimiku, Weisheit, abzuleiten ist, es ist also dasselbe wie חכמתו. Indessen findet sich der Stamm נמק in der Bedeutung חכם auch im Midrasch. Im Midrasch hagadol zu Exod, 1, 16 sagt R. Lewi: Verflucht seien die Frevler שהן מתנמקין בגזרותיהן על ישראל. Anstatt מתנמקין hat die Pesikta de R. Kahna ed. Buber 78 b; מתחכמין, was die richtige Deutung gibt. Die Bösen klügeln aus harte Beschlüsse gegen Israel. Der Ausspruch des R. Lewi kommt noch an mehreren Stellen der Midraschim vor, vgl. die Zitate Bubers a. a. O. Jeder Abschreiber hat einen anderen geläufigern Ausdruck statt מתנמקין gesetzt, z. Teil weil er das Wort nicht recht verstanden hat. Es ist aber entschieden die LA. des Midrasch hagadol die ursprüngliche. Das Wort מתנמקין wird noch in gleichem Sinne gebraucht von R. Eleasar im Midr. hagadol zu Gen. 24, 58.

VIII.

Maimonides in H. Teschuba 4, 4 zählt unter den Dingen, welche die Teschuba verhindern, an fünfter Stelle den Fall auf, daß jemand Bestechung genommen und das Recht gebeugt hat. Dieser weiß nicht, wie weit diese Rechtsbeugung sich erstreckt und welche Wirkung sie gehabt hat, so daß er sein Unrecht wieder gut machen könnte, denn die Sache hat רגלים. Nach der gewöhnlichen Erklärung des im Talmud oft vorkommenden Ausdrucks רגלים לדבר bedeutet dies: Die Sache ist wohlbegründet (sie hat gleichsam Füße, auf denen sie feststeht). Hier kann in Maimonides der Ausdruck nicht diesen Sinn haben, und obgleich der Keseph Mischneh es in dieser Bedeutung versteht, kann er es doch nur gezwungen erklären. Herr Josef Landau aus Stanislau machte mich darauf aufmerksam, daß Maimonides im Kommentar zur Mischna Nasir Abschn. 9 (63a) das רגלים לדבר mit folgenden Worten erklärt: „Es würde bis ins Unendliche hinauslaufen, wenn wir alle Möglichkeiten in Erwägung ziehen wollten“. Demnach meint auch Maimon. an unserer Stelle: „Die Rechtsbeugung hat Füße, d. h. sie kann einen unendlich großen Schaden angerichtet haben“. Möglich daß Maimon. das רגלים לדבר in Sota 2b ebenso erklärte: „Die Sache hat Füße, sie läuft immer weiter; nachdem es einmal so weit gekommen ist, daß nach קנוי die סתירה stattgefunden, geht sie gewiß immer weiter auf dem Wege der Sünde, und es ist wahrscheinlich auch zur טומאה gekommen. Soweit mir aber bekannt, steht Maimon. mit dieser seiner Erklärung dieses Ausdrucks vereinzelt da.

IX.

Die Worte in der Akeda des 5. der Teschuba-Tage: חשוב הוא לפני כטבוח במוקד אחוה übersetzt Fürstenthal (eine andere Übersetzung besitze ich nicht): Ich will ihn so wert halten, als wäre er aus Freundschaft für mich wirklich geschlachtet und verbrannt worden“. Denselben Sinn findet auch sein Kommentar in dieser Stelle. Das Gezwungene dieser Erklärung sieht jeder leicht; es müßte dann wenigstens באחוה

heißen. Wir finden den richtigen Sinn der Stelle, wenn wir Schabbat 20a vergleichen. Dort wird das Wort אח in Jeremia 36, 23 von Samuel erklärt mit עצים שנדלקו באחוונא. Statt באחונא liest Raschi: באחוה. So lesen auch Jalkut, Aruch, alle alten Drucke u. A. (vgl. Rabbinowitz). Während aber nach Raschi das באחוה etwa mit „in Brüderschaft, im Vereine miteinander" zu erklären wäre, hat der Paitan אחוה (ähnlich wie אחוונא) als ein weiches Kleinholz gefaßt, womit der große Holzstoß angezündet wird. Es hat dann dieselbe Bedeutung, wie אליתא in Mischna Tamid 2, 4, womit das dürre Kleinholz bezeichnet wird, vermittelst dessen der große Holzstoß auf dem Altar in Brand gebracht wurde. Das Anzünden der אליתא war nach Joma 24b eine wichtige עבודה, die nur von einem Priester im Priestergewande verrichtet werden durfte. Mit Recht konnte also die große Brandstätte des Altars מוקד אחוה (die durch אחוה angezündete Brandstätte) genannt werden. Der Ausdruck wurde des Reimes wegen gewählt. Obige Stelle muß daher übersetzt werden: „Er (Jizchak) wird vor mir so geachtet, als würde er geschlachtet auf der Altar-Brandstätte dargebracht worden sein". Auch nach Raschi's Erklärung des באחוה läßt sich dieses אחוה mit der אליתא zusammenstellen, denn Raschi betont hier הקטן מדליק הגדול (das Kleinholz zündet das große an), und ebenso wird dies bei der אליתא von den Erklärern bemerkt.



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung).

Sie entstanden gegen Ende des zwölften Jahrhunderts als eine Folge der Kreuzzüge, bildeten dann im weiteren Verlauf den Kamm der Wellenberge deutscher Ansiedler, die sich in

die polnischen Lande ergossen, und gewannen fortdauernd an Stoßkraft während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts durch die Verfolgungen des schwarzen Todes und die Metzeleien von Armfleisch und Rindleder. Der deutsche Ursprung der polnischen Juden ist noch heute erkennbar nicht nur an ihren charakteristischen deutschen Namen, sondern auch an ihrer Sprache, die im Wesentlichen die gleiche ist, wie sie sie im zwölften Jahrhundert von den Ufern des Rheins mitbrachten.

Eine andere gewaltige Woge jüdischer Einwanderung überflutete Polen am Ende des fünfzehnten und beim Beginn des sechzehnten Jahrhunderts. Sie hatte ihren Ursprung in verschiedenen europäischen Ländern, aus denen, sie sei es direkt durch Vertreibung verjagt, sei es indirekt durch Verfolgungen zur Auswanderung gezwungen wurden. In größerer Zahl kamen sie aus Böhmen, und diese Einwanderer bildeten bald einen beherrschenden Faktor im Leben der polnischen Juden. Man kann wohl sagen, daß dieser Einwanderungsprozeß zum Stillstand kam durch den Erlaß Sigismund II, des letzten Jagellonen, den er nur wenige Monate vor seinem Tode veröffentlichte, und in dem er auf Ersuchen seiner jüdischen Untertanen die Ansiedelung der böhmischen Juden erlaubte, doch die Bedingung hinzufügte, daß es in Zukunft keinem Juden mehr gestattet sei, Polen zu betreten.

Zwar fand eine weitere Verschiebung in der polnisch-jüdischen Bevölkerungsbewegung im siebzehnten Jahrhundert statt, als auf der einen Seite eine Anzahl deutscher Juden vor den Unruhen des dreißigjährigen Krieges nach Polen floh, während andererseits die Metzeleien des Jahres 1648 tausende von polnischen Juden nach Westeuropa trieben.. Aber im großen und ganzen kann man wohl sagen, daß die polnische Judenheit am Ende des sechzehnten Jahrhunderts die Stammmutter der gegenwärtigen jüdischen Bevölkerung Rußlands und Polens ist, die, durch natürliche Vermehrung zu ihrer gegenwärtigen Anzahl angewachsen, die Hälfte des ganzen Hauses Israel in sich schließt.

Die königlichen Privilegien.

Die Einwanderung der Juden nach Polen war, wie wir eben gesehen haben, die Folge des negativen Einflusses der Verfolgungen der Juden in den Ländern, die an Polen grenzten. Aber sie wurde in noch höherem Maße durch die positive Ermutigung gefördert, die die Juden von seiten der polnischen Herrscher empfingen. Wir sind jetzt bei einer der grundlegenden Triebkräfte in der polnisch-jüdischen Geschichte angelangt.

Die polnischen Könige, die sowohl an Fähigkeit wie an Scharfsinn der polnischen Schlachta weit überlegen waren, hatten das Streben, ihrem Volke die Eigenschaften aufzupfropfen, die allein einen Fortschritt ermöglichten und die ihm so sehr fehlten, und sie waren gleichzeitig eifrig bemüht, gegen die Übermacht der Schlachta ein Gegengewicht zu schaffen, indem sie den Aufschwung der anderen Stände förderten. Dieselben Beweggründe, die die polnischen Herrscher veranlaßten, die Einwanderung christlicher Kaufleute und Handwerker aus Deutschland zu ermutigen, waren für sie ein Antrieb, die Ansiedelung deutscher Juden zu begünstigen, die noch dazu nicht nur Kapitalien in das Land brachten, sondern auch die Fähigkeit, Kapitalien in Umlauf zu bringen.

Abgesehen von diesen Beweggründen wurden die polnischen Könige, wenigstens einige unter ihnen, durch Nützlichkeitsgründe von mehr persönlichem Charakter geleitet. Die Könige waren häufig arm. Sie waren auf einen Staatssäckel angewiesen, der gleichfalls ärmlich war, und die Juden waren bereit, für jedes Privilegium, das ihnen bewilligt wurde, zu zahlen, und sie taten dies, wie ein Blick in die Zeitgeschichte uns lehrt, stets freigebig, ohne zu knausern. Wenn es wahr ist, was ein polnisches Sprichwort sagt, daß Polen eine Goldgrube für die neuen Ankömmlinge war, so ist es doch eben so wahr, wenigstens soweit es die Könige und die Juden betrifft, daß die neuen Ankömmlinge eine Goldgrube für Polen waren. Die Sage berichtet, daß Kasimir der Große durch seine Liebe für die schöne Jüdin Esterka veranlaßt wurde, den

Juden seinen Freibrief zu bewilligen. Man braucht diese letztere Tatsache nicht in Abrede zu stellen, denn der Haß gegen die Juden hat sich niemals auf die Jüdinnen erstreckt, und Kasimir der Große, der ein echter Pole war, war ein ganz besonders feiner Kenner weiblicher Schönheit. Aber es ist sicherlich weit mehr der Wahrheit entsprechend, wie Kasimir selbst wiederholentlich in demselben Freibrief versichert, daß die Juden erhalten wurden „für unser eigenes Interesse und das Interesse unserer Finanzen.“ Es ist nicht zufällig, daß ein späterer König, Kasimir IV, als er die von seinen Vorgängern den Juden gewährten Vorrechte bestätigte und erweiterte, sich in so großer Bedrängnis befand, daß er genötigt war, die Garderobe und den Silberschmuck der Königin zu verpfänden. Und Sigismund II. erklärt mit einer Aufrichtigkeit, die man nicht immer bei den diplomatischen Polen antrifft, in einem Dekret aus dem Jahre 1539, daß die Juden, die auf den Besitzungen der Schlachta lebten und ihnen Steuern bezahlten, vollständig in der Gewalt ihrer adligen Gutsherren seien. „Gleichwohl“, fährt er fort, „wünschen wir nicht, irgend etwas von dem Unrecht zu wissen, das diesen Juden zugefügt wird; denn diejenigen, die uns keine Vorteile bieten, haben kein Recht, auf unsern Schutz zu rechnen.“

Es ist jedoch eine ebenso unnütze als trostlose Beschäftigung, zu tief zu schürfen, um sich in die Beweggründe menschlicher Handlungen zu versenken. Wenn wir auf die Geschichte der Juden Polens zurückblicken, können wir dankbar anerkennen daß, wenn auch nicht ihre Duldsamkeit, so doch der staatsmännische Geist der polnischen Könige, Polen zu einem Zufluchtshafen für die Juden gemacht hat, während der übrige Teil Europas und sogar der übrige Teil des polnischen Volkes sich die Hände zu reichen schienen zu dem gemeinsamen Streben, sie zu vernichten.

Die zum Unterschiede von den Privilegien, die von Zeit zu Zeit einzelnen Juden gewährt wurden, sogenannten „Generalprivilegien“ der polnischen Judenheit beruhen alle auf

dem Freibrief, der im Jahre 1264 in der Zeit der Spaltungen Polens von Boleslaw dem Frommen von Kalisch, dem Herzog von Großpolen, den Juden seines Fürstentums bewilligt, und der im folgenden Jahrhundert von König Kasimir dem Großen bestätigt wurde, der ihn auf die Juden des ganzen Königreiches ausdehnte.

Der Freibrief von Boleslaw und Kasimir, dessen einzelne Bestimmungen zweifellos von den Juden abgefaßt und von ihnen nach dem Vorbild ähnlicher Priviligien entworfen waren, die sie in einigen Ländern Westeuropas erhalten hatten, bildet den Eckstein der gesetzlichen Stellung der polnischen Judenheit. Er war, wie dies ausdrücklich in dem Schlußwort bemerkt wird, durch den Wunsch des Königs veranlaßt, daß „die oben erwähnten Juden, die wir für uns selbst und für das Land und für unsere eigenen Finanzen uns vorbehalten haben, unter unserer glücklichen Regierung getröstet und unbehelligt leben können." Die Einzelbestimmungen des Freibriefes bestehen aus positiven Rechten, die den wirtschaftlichen Fortschritt der Juden sichern, und aus negativen Privilegien, die ihre persönliche und religiöse Freiheit schützen sollten. Zu den ersteren gehören die Freiheit der Ausfuhr, des Handels und der Geldgeschäfte, und die Betreibung dieser nimmt einen hervorragenden Platz in dem Dokument ein. Insbesondere überträgt der Freibrief den Juden das Recht, alle Arten von Pfändern und sogar Hypotheken auf die Güter des Adels aufzunehmen. Zur letzteren Klasse gehören die zahlreichen Bestimmungen, die die persönliche und religiöse Unverletzlichkeit der Juden sichern sollten.

Die Juden werden dem Schutze des Königs unterstellt, sie sind servi camerae, Kammerknechte, wenn auch in einem weniger grobkörnigen Sinne als in Deutschland. Ihre Gerichtsbarkeit liegt in den Händen der Woiwoden und Starosten, zweier Würdenträger von hohem Rang, die in den verschiedenen Provinzen und Städten Polens als die persönlichen Vertreter des Königs angesehen wurden. Die Juden sind der Gerichtsbarkeit der geistlichen sowohl als der städtischen Gerichtshöfe entzogen,

die beide, wie wir sehen werden, von unversöhnlich feindseliger Gesinnung gegen sie erfüllt waren. Sie unterstehen der Gerichtsbarkeit eines besonderen Beamten, der von den Woiwoden eingesetzt wurde, und der, obwohl ein Christ, auf Grund seiner Amtstätigkeit als der „Judenrichter“ bezeichnet wird. Es ist Vorsorge getroffen, sie gegen Mißgriffe im Gerichtsverfahren, die bekanntlich nur zu leicht vorkommen, wo es sich um Juden handelt, dadurch zu schützen, daß die Zeugenaussage eines Christen gegen einen Juden durch einen jüdischen Zeugen bekräftigt werden muß.

Dem Juden wird Unverletzlichkeit von Leib und Leben garantiert. Mord und Schädigung eines Juden werden streng bestraft, genau so streng, wie wenn, dies wird in einem Fall ausdrücklich erwähnt, — es sich um einen Schlachtschizen handelt. Mit schweren Strafen wird bedroht, wer in das Haus eines Juden einbricht oder seine Frau oder seine Kinder raubt. Eine fernere Klausel, die sich augenscheinlich gegen die Bestrebungen der Geistlichkeit wendet, verbietet die Belästigung und Mißhandlung eines Juden, der ein christliches Haus betritt oder die städtischen Bäder besucht.

Ein besonderer Paragraph, der durch seine humane Gesinnung überraschend wirkt, bedroht die christlichen Nachbarn eines Juden mit Strafen, die sich weigern ihm beizustehen, wenn er in der Nacht um Hilfe ruft. Ganz besonderer Nachdruck, und wir werden in der Folge sehen, wie außerordentlich notwendig dieser Nachdruck in Polen war und wie wenig er nützte, wird darauf gelegt, die Juden gegen die Beschuldigung des Ritualmordes oder der Hostienschändung zu schützen. Da diese Beschuldigungen, wie der Freibrief ausführt, durch die Autorität des Papstes widerlegt wurden, so haben sie keine Kraft, außer wenn sie durch das Zeugnis von vier Christen und drei Juden bestätigt werden, die alle polnische Bürger und „in ihrer Glaubwürdigkeit unantastbar“ sein müssen. Der Christ, der ohne genügende Unterlagen diese Beschuldigungen erhebt, ist mit dem Tode und mit Einziehung seiner Güter zu bestrafen.

Eine Anzahl von Paragraphen ist bestimmt, die religiöse

Freiheit der Juden zu sichern. Angriffe auf jüdische Synagogen oder Friedhöfe werden hart bestraft. Die Abnahme des jüdischen Eides wird in einer Form festgesetzt, die würdevoll und für das jüdische Gefühl weniger verletzend ist. Der Jude kann nicht gezwungen werden, Pfänder an Sabbathen und Feiertagen zurückzugeben; es ist ihm gestattet, das Vieh nach seinen religiösen Vorschriften zu schlachten und Fleisch, das nach seinem Ritus für ihn untauglich ist, an Nichtjuden zu verkaufen.

Schließlich enthält eine Anzahl von Paragraphen die Keime zu der großangelegten polnisch-jüdischen Automonie der Folgezeiten, mit der wir uns in einem späteren Kapitel zu beschäftigen haben werden. Der von den Woiwoden eingesetzte „Judenrichter" ist in seinem Urteilsspruch an die Zustimmung der jüdischen Ältesten gebunden. Er hat in der Nähe der Synagoge oder an einem anderen von ihnen zu bestimmenden Platz seinen Gerichtssitz aufzuschlagen. Gewisse Fälle dürfen von den jüdischen Ältesten selbst ohne die Einmischung der Beamten behandelt werden, und die Weigerung, sich ihrem Urteilsspruch zu fügen, wird mit strengen Strafen belegt.

Die Gegnerschaft der polnischen Stände.

Dieser Freibrief von Boleslaw und Kasimir, der von fast jedem der folgenden Könige Polens bis zum Untergange des polnischen Staates bestätigt wurde, stellt den höchsten Grad der Duldung dar, den die Juden während des ganzen Mittelalters im christlichen Europa, und, man darf hinzusetzen, auch noch heutzutage in manchen Ländern zu erringen vermochten. Aber sein Schicksal wurde durch die Tatsache bestimmt, daß er nicht ein freiwilliges Geschenk des polnischen Volkes war, das im Gegenteil auf das geringste Zeichen von Gunstbezeugung neidisch war, die den Juden erwiesen wurde. Wenn wir die einzelnen Bestimmungen des Freibriefes überschauen, finden wir als eine Tatsache, daß sie schon das Vorhandensein von Kräften voraussetzen, die in erbitterter Gegnerschaft zu ihnen standen. Sie sind nicht so sehr ein Freibrief von Privilegien

als eine Art von Geleitsbrief durch Feindesland. Die Könige waren wohl imstande, den Juden Freiheiten zu gewähren, aber sie hatten nicht die Macht, ihnen die Freiheit zu gewähren. Dieser Freibrief ist weit eher der Ausgangspunkt eines systematischen und mehr oder weniger organisierten Kampfes gegen sie, geführt von dem polnischen Volke, wie es von seinen verschiedenen Ständen repräsentiert wurde.

Man kann sagen, daß dieser Kampf Umfang und Inhalt der äußeren Geschichte der Juden in Polen in sich schließt, — Geschichte in dem traurigen Sinne der jüdischen Diaspora, das heißt, Geschichte nicht von den Juden sondern gegen sie geschaffen. Die Kriegführenden in diesem Kampfe sind auf der einen Seite die Juden, mehr oder weniger wirksam von den Königen unterstützt, und auf der anderen Seite die drei Stände Polens, die „Alliierten“, wenn man will: Die Kirche, die Schlachta und die Bürger, die gegen die Juden meistenteils auf getrennten Schlachtfeldern, bei Gelegenheit auch mit vereinten Streitkräften kämpfen.

Die Bauern oder chlops sind hors de combat, außer daß die Juden gelegentlich als Blitzableiter ihres Hasses gegen ihre adligen Unterdrücker dienen. Was die übrigen Ständ anbetrifft, so ist ihr Krieg gegen die Juden nicht eine Aufeinanderfolge regelrechter Schlachten oder deutlich in die Erscheinung tretender Niederlagen oder Siege; er ist ein schleichender und aufreibender Kampf in den unterirdischen Regionen des wirtschaftlichen Lebens. Er wird von seiten der kirchlichen Synoden, der Sejms der Schlachta und der Gemeindebehörden der Bürgerschaft in der unauffälligen Methode wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Beschränkungen geführt, und nur gelegentlich wird durch die etwas gewalttätigere Inscenierung von Volksaufständen und Ritualmordbeschuldigungen eine gewisse Abwechselung hineingebracht. Er ist, um ein uns jetzt so vertrautes Bild zu gebrauchen, im wesentlichen ein Stellungskrieg. Beide Feinde haben starke Befestigungswerke aufgeworfen, Schützengräben werden genommen und wieder entrissen, die Feinde rücken wenige Meter vor und zurück; offene Ge-

fechte über der Erde wechseln mit geheimen Minenlegungen unter der Erde ab, die von Zeit zu Zeit zu Explosionen führen, kurz, jeder Fußbreit Bodens muß erkämpft werden. Es wäre ein schwieriger und in der Tat auch nutzloser Versuch, diesen langen und ununterbrochenen Feldzug in seinem schleichenden und gewundenen Zickzackkurs zu verfolgen. Die Schilderung wäre genau ebenso ermüdend und genau ebenso unübersichtlich wie die täglichen Generalstabsberichte über manche Operationen im gegenwärtigen Kriege. Es wird daher das Beste sein, den ganzen Verlauf in großen Umrissen zu skizzieren und die Einzelschilderung auf einige wenige hervorstechende Ereignisse zu beschränken.

Die polnisch-jüdische Geschichte zerfällt genau so wie die allgemeine polnische Geschichte in zwei natürliche Hälften: die Periode vor dem Aussterben des Königshauses der Jagellonen im Jahre 1572, zur Zeit, als die königlichen Freibriefe und der Schutz der Könige, wenn auch nicht einen beherrschenden so doch wenigstens einen einschränkenden Einfluß ausübten; der zweite Zeitabschnitt beginnt nach dem Jahre 1572 mit der Aufrichtung eines Wahlkönigtums, mit der Zeit, da die königlichen Freiheiten, wenn auch genau so häufig erteilt und bestätigt, nichts als „ein Fetzen Papier“ waren, der freilich noch immer von den Juden gekauft und bezahlt wurde, aber in seiner Wirkung ebenso machtlos wie der König selbst war.

(Fortsetzung folgt).



Druckfehlerberichtigung.

In Heft 3-4 muß stehen S. 31, Zeile 2 statt bedauernswert: bewundernswert; S. 215 Zeile 10 muß lauten: Mit diesem Spott Rosenkranz'.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

4. Jahrgang | Tammus 5677 / Juni 1917 | Heft 6

Ein Buch, das noch zu schreiben ist.

Von E. L. in P.

Es sei mir gestattet, in den folgenden Zeilen auf eine Lücke in unserer Literatur hinzuweisen und zugleich einige Andeutungen zu geben, wie ich mir das Buch denke, das geeignet wäre, diese Lücke auszufüllen. Es gibt keinen passenderen Ort, den Gegenstand zur Sprache zu bringen, als diese Zeitschrift, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, zu zeigen, daß gesetzestreues Judentum in Lehre und Leben sich sehr wohl vereinigen lasse mit einer Anschauungs- und Denkweise, die an den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft orientiert ist.

Die zahlreichen Schwierigkeiten, die sich dieser Vereinigung entgegenstellen, die vielen scheinbaren Widersprüche, die es hier zu lösen gibt, die verschiedenen Probleme, die nach dem heutigen Stande unserer Erkenntnis noch offen gelassen werden müssen, sind ja gerade in den letzten Jahrzehnten in einer Reihe von guten, zum Teil ausgezeichneten Büchern und Broschüren, in Vorträgen und Zeitungsaufsätzen behandelt worden. Woran es aber bis auf den heutigen Tag fehlt, das ist eine Zusammenfassung des ungemein zersplitterten Materials zu einem einheitlichen Ganzen, mit einem Worte, an einer Art Apologetik des gesetzestreuen Judentums.

Bereits im Jahre 1892 hat, wie ich dem Aufsatze des Herrn Rabb. Dr. J. Eschelbacher über „die Aufgaben einer jüdischen Apologetik“ (Jüd. Presse 1908, S. 443 ff.) entnehme, der Wiener Prediger Adolf Jellinek eine „systematische Apo-

logetik des Judentums und der Juden" verlangt und ebenso die baldige Herstellung eines Handbuches der jüdischen Apologetik gewünscht, für das er einen kurzen Umriß aufstellte. Dieser Aufforderung nun war bis zum Jahre 1908 nicht entsprochen worden „und es kann ihr nicht entsprochen werden. Die gestellte Aufgabe übersteigt die Kraft des einzelnen und kann befriedigend nur von einer Vereinigung von Männern bewältigt werden, welche die verschiedenen hierfür in Betracht kommenden Wissensgebiete beherrschen." Daher sieht Dr. Eschelbacher von der Abfassung eines Handbuches der Apologetik vorläufig ab und redet dafür der Errichtung eines „Archivs für jüd. Apologetik" das Wort, einer Zentralstelle, an welcher alle einschlägigen literarischen Erscheinungen gesammelt und gesichtet werden sollen. Erst auf einer solchen Grundlage könne sich eine umfassende, ihres Gegenstandes würdige Apologetik aufbauen. Die Forderung Dr. Eschelbachers hat dann der Herausgeber dieser Zeitschrift in zwei unmittelbar darauf erschienenen Artikeln in der „Jüd. Presse" näher präzisiert, zum Teil auch durch einige eigene Vorschläge ergänzt. Auch er „hält recht wenig von dem Nutzen eines dickleibigen systematischen Werkes über jüdische Apologetik."

Nachdem nun zwei Berufene auf diesem Gebiete zu dem Gegenstande das Wort ergriffen haben, könnte es mit Recht als überflüssig, ja mehr als das angesehen werden, wenn ich als Nichtfachmann[1]) darüber ein Wort verliere, wenn nur die Sache, die auf dem Spiele steht, nicht so außerordentlich wichtig wäre und wenn mir nicht eine Lösung vorschwebte, die man hoffentlich wenigstens der Erörterung wert finden wird.

I.

Herr Dr. Wohlgemuth schließt seinen zweiten Aufsatz

[1]) Als solchem möge man es mir zugute halten, wenn die Zitate, die im folgenden gebracht werden, manchmal unzulänglich, manchmal aus sekundärer Quelle geschöpft erscheinen. Wie ich überhaupt nur Anregungen geben wollte, so habe ich auch meist nur da zitiert, wo ich einen an irgend einer Stelle vergrabenen Gedanken ans Licht ziehen und in einen größeren Zusammenhang bringen wollte.

mit den Worten: „Und nun bin ich neugierig, was von all den schönen Dingen, die wir beide vorgeschlagen haben, in, sagen wir, fünf Jahren fertiggestellt ist."

Soviel mir bekannt, ist diese rhetorische Frage so zu beantworten wie jede rhetorische Frage, mit nein. Es sind fünf Jahre verstrichen, seitdem jener Satz geschrieben wurde, es sind seither weitere drei Jahre verstrichen und geschehen ist noch nichts.

Nun hat freilich das Judentum auf das Zustandekommen seiner Apologetik lange genug gewartet und kann, wenn es not tut, auch noch länger warten. Wer aber nicht warten kann und wer mit jedem Tage, da er länger warten muß, einen nicht wieder gut zu machenden Schaden an seiner Seele erleidet, das sind die vielen Jünglinge und Jungfrauen, die Männer und Frauen in unserer Mitte, die gerade auf diesem Gebiete der Belehrung in hohem Grade bedürfen und für sie auch empfänglich wären.

Da sind vor allem die — religiösen Kreisen entstammenden — Zöglinge unserer höheren Schulen. Bald in diesem, bald in jenem Unterrichtsgegenstande stoßen sie auf vermeintliche Widersprüche zwischen dem, was sie seit ihrer frühesten Kindheit in Bibel und Religionsunterricht gehört haben und dem, was ihre Lehrer sie lehren. Der Fall ist nicht selten, daß der Religionslehrer allenfalls auftauchende Fragen entweder in einer Weise beantwortet, die — nach unserem Sinne — mehr verdirbt als gutmacht, oder nicht zu beantworten weiß oder — gar nicht zuläßt. In den beiden letzten Fällen bleibt der Schüler jenen Widersprüchen gegenüber rat- und hilflos. Er wagt es vielleicht einmal — ich kenne solche Fälle — sich mit einer Frage an eine Autorität zu wenden, die ihm denn auch die gewünschte Auskunft erteilt; aber die Probleme häufen sich, er will nicht zu oft mit Fragen lästig fallen und bleibt mit seinen Zweifeln allein. Und da muß er schon ein wohl gesichertes Fundament an jüdischem Wissen sein eigen nennen und — vor allem — auch sehr viel echte „Jüdischkeit" im Elternhause vor sich sehen, um

nicht an seiner אמונה Schaden zu nehmen. — Er kommt an die Hochschule. Wohl ihm, wenn er hier Gelegenheit hat, eine Zahl gleichgesinnter Genossen anzutreffen! Im Verkehre mit ihnen, in regem Gedankenaustausch, nicht zum wenigsten auch durch gewisse feste Veranstaltungen, die sich in solchen Kreisen im Laufe der Jahre eingebürgert haben (Diskussionsabende, „Fuxenunterricht") kann es ihm gelingen, seine Bedenken zu zerstreuen und die gestörte Harmonie in seinem Innern wieder herzustellen. Aber „Vereine jüdischer Akademiker" gibt es nur in Deutschland und auch hier noch nicht in allen Universitätsstädten. Und so bleibt der Student sehr oft, da er dem segensreichen Einflusse des Elternhauses entrückt ist, dem Verderblichen seiner „wohlmeinenden" Kollegen preisgegeben — ein Zustand der geistigen Vereinsamung, der so recht geeignet ist, den Fluch des חרב על הבדים vor Augen zu führen.

Ein anderes Bild! Das der Schule entwachsene Mädchen hat mit Mühe auf dem Lande einen sabbathfreien Posten gefunden. In ihren freien Stunden sucht sie sich nun selbständig fortzubilden. Wer gibt ihr einen verläßlichen Rat für die zu wählende Lektüre? Wer ist der „Irrenden" ein „Führer"? Wer hält sie von jener Sorte von Schriftstellern fern, die wissenschaftliche Hypothesen, welche von ihnen selbst nur halbverstanden und nicht zu Ende gedacht worden sind, als der Weisheit letzten Schluß ausgeben und so statt aufklärend nur zersetzend auf den jugendlichen Geist wirken? „Ein Buch hat oft auf eine ganze Lebenszeit einen Menschen gebessert oder verdorben," sagt Herder. Und übrigens besteht gerade auf dem Gebiete der Lektüre, auch der guten, noch eine besondere Gefahr. Wer ein Werk zur Hand nimmt, das den Leser schon nach seinem Thema zu den angedeuteten Konflikten führen kann, der weiß von vorherein, wessen er sich zu versehen hat. Anders, wenn es sich um ein Werk allgemeinerer Natur handelt. Mit dem unendlich viel Wertvollen, das er da in sich aufnimmt, schleichen sich, wenn er nicht gerüstet ist, auch, ihm selbst unbewußt, manche falsche Vorstellungen

in sein Bewußtsein und setzten sich hier dauernd fest — Vorstellungen, die, oberflächlich betrachtet, ganz „unschuldig“ und gar nicht unjüdisch sind, wie z. B. die vom „Gott der Rache“.

Zu diesen breiter ausgeführten Typen kommen andere: der Zeitungsleser, der sich einem atheistisch oder auch nur „liberal“ gehaltenen Artikel gegenübersieht, ohne aus eigenem Wissen den Gedankengang, der ihm aufgedrängt wird, bekämpfen zu können — Vater und Mutter, die dem um Aufklärung bittenden Kinde die Antwort schuldig bleiben müssen — der Lehrer auf dem Lande, auf diesem wie auf jedem Gebiete des Wissens die höchste Instanz, und doch oft außer stande, die gewünschte Auskunft zu erteilen.

Ich weiß nicht, ob die von Herrn Rabb. Dr. Liebermann-Königsberg propagierte Idee einer „Zeitbibliothek“ (s. Dr. Wohlgemuths zweiten Artikel in der Jüd. Presse, S. 478) in die Praxis umgesetzt worden ist: das wäre die Herausgabe einer Folge von Broschüren, in denen alle da und dort verstreut erschienenen einschlägigen Aufsätze vereinigt werden sollten, um so weitere Verbreitung zu finden. Aber viel Wirkung kann ich mir davon nicht versprechen. Die Aufsätze, die so einem größeren Publikum zugänglich gemacht werden, mögen, für sich genommen, sehr wertvoll sein. Doch wie leicht kann es da vorkommen, daß Jahre hindurch einzelne Fragen, die dem einzelnen Leser gerade auf der Seele brennen, zufällig keine Erörterung finden. Und ferner — habent sua fata libelli, will heißen, eine Broschüre wird nur zu oft gelesen und — weggeworfen. Was hier not tut, ist eine zusammenhängende Behandlung womöglich aller Fragen in der festen Form eines Buches.

Bevor ich angebe, wie ich mir dieses Buch vorstelle, sei es mir gestattet, gegen den Rat, den Herr Dr. Wohlgemuth selbst im Schlußkapitel seiner Wasmann-Broschüre den jungen Leuten erteilt, ein Bedenken zu erheben. Ich brauche, um mein Vorgehen zu rechtfertigen, nur ihm nachzuzitieren: Amicus Plato, magis amica veritas.

Sein Rat lautet: זיל גמור, d. h. geh und lerne „nach der

alten jüdischen Art“ und überlaß die Verteidigung der Lehre den dazu Berufenen. Nun erfolgt aber der „Angriff“ täglich und stündlich durch den Lernenden selbst! Und kaum einer von den hier in Betracht Kommenden ist imstande, sich ein jüdisches Wissen zu erwerben, dessen Umfang und Tiefe ihn befähigte, sich der Angriffe selbst zu erwehren. Auch genügt selbst eine umfassende Kenntnis von Halacha und Agada nicht: es gehört dazu die Gabe, den oft tief verborgenen Schatz zu heben — und diese Gabe fehlt dem Gemoro-Lehrer in der Regel gänzlich.

II.

Es scheint demnach, daß nur die Abfassung eines neuen Buches den angeführten Uebelständen wirksam entgegenarbeiten könnte.

Dieses Buch hätte — das sei besonders betont — nicht der Wissenschaft, sondern dem praktischen Leben zu dienen [1].

Weit entfernt davon, wie es etwa Güdemanns „Apologetik“ tut, die Angriffe der wissenschaftlichen christlichen Theologie abzuwehren oder gar selbst gegen diese einen Angriff zu richten, hätte es sich nur an jüdische Leser zu wenden, und zwar, wie S. R. Hirschs Chaurew, an gläubige jüdische Leser, an solche, die „sich mit der Tradition stark genug verbunden fühlen, daß sie sie ohne positive Beweisführung auch für wahr halten und die sich doch ein offenes Auge und Klarheit des Denkens gegenüber dem geistigen Ringen der Menschen in der

---

[1]) Damit möchte ich dem Vorwurfe begegnen, daß ich ein Handbuch der Apologetik“ wünsche, bevor die Wissenschaft der Apologetik recht ausgebaut sei. Ich möchte auf eine analoge Erscheinung in der Literatur der klassischen Philologie hinweisen: Die neue Bearbeitung von Lübkers Reallexikon des klass. Altertums, die sich, soweit nur irgend möglich, vollständig auf die bisher erschienenen Bände der großen Realenzyklopädie von Pauly-Wissowa stützt, ist, weil sie einem Bedürfnisse der Praxis entgegenkommt, zu einer Zeit herausgegeben worden, als von Pauly-Wissowa erst etwa der dritte Teil erschienen war — auf die Gefahr hin, mit jedem neuen Bande des großen Werkes wissenschaftlich mehr und mehr zu veralten.

Wissenschaft bewahren." Es ist gedacht als Lektüre und auch als Nachschlagebuch für junge Leser und Leserinnen und auch für ein erwachsenes breiteres Publikum, das zwar nicht ohne geistige Interessen ist, aber über keine besondere Vorbildung verfügt, daher: kein Theoretisieren, keine unnötige Systematik und — mäßiger Umfang!

Es dürfte seine apologetischen Absichten nicht in den Vordergrund stellen. Qui s'excuse s'accuse. Vielmehr wäre es seine erste Aufgabe, ohne erst Zweifel oder Angriffe abzuwarten, vorbeugend zu wirken.

Durch einen — nicht allzu kurz gehaltenen — Appell an das Gemüt — etwa im Tone des אשרינו מה טוב חלקנו gehalten — wäre die Weise anzuschlagen, auf die das Ganze gestimmt ist. Dann Uebergang zum Thema: Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Tradition. — Wie man von selbst zu dieser Auseinandersetzung geführt wird — Pflicht dieser Auseinandersetzung für die dieser Aufgabe Gewachsenen (etwa das Zitat aus חובת הלבבות, gebracht von Dr. Wohlgemuth in der Wasmann-Broschüre) — aber dabei zuversichtliches Festhalten an dem von der Thora Gelehrten: נעשה ונשמע. Nicht von der Wissenschaft, die Menschenwerk ist und daher fehlen kann und so oft schon gefehlt hat, und nicht von unserer „Kultur" ausgehen und die von Gott gegebene Thora bekritteln und anzweifeln, sondern diese Thora nur recht zu verstehen suchen und dann an die Wissenschaft und Kultur herantreten. Glaube und Wissen geht nicht gegeneinander, sondern nebeneinander. (Dr. M. Ascher, „Kein Widerspruch zwischen Judentum, Wissenschaft und Leben").

Gewiß, du sollst und mußt fragen, wenn dir Schwierigkeiten und Widersprüche aufstoßen: כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא ואם זמם יד לפה (Berach. 63 b). Aber frage nicht zuviel! „Wie viele Fragen wollen dadurch gelöst werden, daß man sie nicht löst! Nach Verlauf von etlichen Jahren ist man ganz überrascht, daß die Frage nicht mehr vorhanden ist". (Renan). Und frage besonders nicht zuviel, wo es sich um die letzten und höchsten Dinge handelt! במופלא ממך אל תדרש

(Hier wäre das schöne Kapitel „Ignoramus und seine Konsequenzen“ aus dem genannten Buche von Dr. Ascher heranzuziehen, das treffende Zitat aus Voltaire (S. 19) wörtlich zu bringen, ebenso Dubois Reymonds ignoramus, Virchows dubitemus, Haeckels restringamus).

Wie oft haben im Laufe der Jahrhunderte große wissenschaftliche Theorien, die über ganze weite Gebiete Licht verbreiten wollten und Licht verbreitet hatten, anderen Platz machen müssen. Ist doch erst in unseren Tagen das Gesetz von der Erhaltung der Kraft ins Wanken geraten durch die Kenntnis der Radiumstrahlen, die Atomtheorie durch die Lehre von den Jonen, die von den chemischen Elementen durch die Transmutation, die Will. Ramsay und Jovitschitsch-Belgrad mit Hilfe des Radiums erzeugten. (Nach Dr. Stern, Die Medizin im Talmud). Hierher gehört auch die köstliche Zusammenstellung, die Dr. Jos. Carlebach (Jeschur. II, S. 21 ff und 163 ff) über die Beurteilung, die „der Psalter Davids im Wechsel der Tage“, d. h. vor dem Kriege und seit dem Kriege durch Männer wie Delitzsch gefunden hat.

Angesichts dieser Tatsachen haben wir nichts anderes zu tun als uns an das Midraschwort zu halten: כי לא דבר רק הוא מכם ואם רק הוא מכם, d. h.: wenn wir etwas in unserer Lehre nicht verstehen oder eine ihrer Anordnungen nicht zu würdigen wissen, so liegt die Schuld an unserem mangelnden Verständnis; und wir haben mit ruhiger Zuversicht zu warten, bis dieses Verständnis gekommen ist. Gerade an dieser Zuversicht aber fehlt es sehr oft. „Haben wir in den Tagen, die hinter uns liegen, — — den gebotenen Mut gefunden, zu bekennen, daß der Ewige der Herr des Krieges, daß die Thora den Krieg gebiete und durch ihre Gebote heilige und daß darum schon allein der Krieg nichts Unsittliches, nichts Kulturwidriges sei?“ (Biberfeld, Das Große und seine Lehre, Jeschur II, S. 52). — Es müßte dem Leser klar gemacht werden, daß unsere Lehre von der fortschreitenden Wissenschaft nicht nur nichts zu fürchten hat, vielmehr oft erst mit Hilfe unserer heutigen — und daher auch in noch höherem Grade mit Hilfe

einer zukünftigen — Wissenschaft richtig verstanden wird. (Beispiel: הקב"ה בורא עולמות ומחריבן). Nur muß hier vor allzu eifrigem Vorgehen gewarnt werden, wie es ja schon z. B Preuß in der Einleitung seiner Bibl.-talmud. Medizin (S. 8) tut, wenn er Gleichsetzungen wie Masikin und Bakterien und dgl. ablehnt. Man darf sich nicht allzu rasch zufrieden geben. „Est quaedam et nesciendi ars et scientia". (Gottfr. Hermann). Und ebenso muß dagegen Verwahrung eingelegt werden, wenn etwa unsere von Gott gegebenen Speise- und Negaim-Gesetze als rein hygienische Maßnahmen hingestellt werden. Gewiß will auch die Thora unser leibliches Wohl fördern; aber sie tut es nach ihrer Weise, ohne sich darum zu kümmern, ob sich ihre Satzungen gerade mit den wissenschaftlichen Anschauungen einer bestimmten Zeit berühren. Diese Anschauungen können sich ja ändern, die Thora aber bleibt sich immer gleich[1]). Zudem trifft manche auf diesem Gebiete aufgestellte Behauptung ja gar nicht zu: so hat ja mit vollem Recht S. R. Hirsch auf die Behandlung des Aussätzigen am Festtage oder des Aussätzigen, der Bräutigam ist, hingewiesen, um die Analogie der modernen Absperrungsmaßregeln bei ansteckenden Krankheiten zu widerlegen.

III.

Der speziellen Apologetik nun könnte ein Abschnitt vorangehen, in dem die wichtigsten allgemeinen Fragen behandelt werden, mit denen sich jeder bewußte Bekenner einer jeden positiven Religion auseinanderzusetzen hat. Solche Erörterungen gehören freilich, streng genommen, nicht zu den Aufgaben einer Apologetik des gesetzestreuen Judentums, nicht einmal einer solchen des Judentums überhaupt — aber unser Buch soll ja, gleichsam ein moderner כל בו, seine Leser befähigen, nach Möglichkeit allen Angriffen zu begegnen und der Forderung zu genügen: „Wenn Dich jemand etwas fragt,

[1]) Deshalb werden wir es selbstverständlich doch immer mit Freuden begrüßen, wenn wir ungezwungen Übereinstimmungen zwischen Thora und Wissenschaft feststellen können.

sollst du ohne Schwanken sogleich die Antwort geben können". Ihnen kann es nicht genügen, wie es der wissenschaftliche Apologet ja wohl tun wird, in all diesen Dingen das onus probandi auch auf die Bekenner der anderen Religionen zu überwälzen. Und ferner: diese Dinge müssen ja hier auch vom Standpunkte des gesetzestreuen Judentums behandelt werden.

Also zunächst die Argumente der theistischen Weltanschauung, kurz und präzis gefaßt — dabei Hinweis auf die stetige Zunahme der Anhänger dieser Weltanschauung, mit Nennung von Namen wie Virchow, Du Bois-Reymond, Wundt — aber auch die Argumente der Gegner. (Über das Verhältnis eines wissenschaftlichen Theismus zum Offenbarungsglauben vgl. E. Munk, Die Fortdauer des überlieferten Judentums im Wechsel des Zeitgeistes, Berlin 1912). — Das Wunder (Zitat aus Lotze, Mikrokosmus, IV. Buch, Kap. 3, angeführt von Dr. Ascher a. a. O. und etwa aus S. R. Hirsch, Kommentar zu Exod. III 20). — Das Problem der Theodicee (Wohlgemuth in der Jüd. Presse 1904, Monatsschr. S. 29 ff.) — Willensfreiheit. — Unsterblichkeitslehre (vgl. Wohlgemuth, Die Unsterblichkeitslehre in der Bibel).

Die Apologetik im engeren Sinne hätte dann den gewaltigen Stoff zunächst in zwei Hauptteile zu gliedern: 1. Fragen und Bedenken, die sich dem einfachen Leser und dem in die Wissenschaften Eingeweihten beim Studium der schriftlichen und mündlichen Lehre ergeben, 2. Fragen und Bedenken, die sich dem mit unserer Lehre Vertrauten aufdrängen, wenn er an die moderne Wissenschaft herantritt.

Ich kann hier natürlich nur ganz wenige Punkte berühren, hauptsächlich, um zu zeigen, wie konkret und wie ins einzelne gehend m. E. die Behandlung sein müßte, um den Zweck zu erreichen; damit ist nicht gesagt, daß alles detailliert behandelt werden soll oder werden kann.

1. Im erzählenden Teil der Bibel wird der Leser z. B. vor dem Glauben gewarnt werden müssen, als seien alle Handlungen ihrer Helden nachahmenswert oder auch nur

entschuldbar. Man vgl. über Abraham Nedarim 32 a oder Ramban (aber auch wieder Hirsch!) zu Genes. 12, 10. — Das Lob, das Judic. 5, 24 Jaël gespendet wird, findet seine Erklärung Nasir 23 b. — Über die verschiedenen Fälle harter Kriegsführung, die in Jos., Judic., Sam. erwähnt werden, s. Wohlgemuth, Jeschurun I, S. 340 f. — Über die Vorstellung von dem Wirken dämonischer Gewalten (wie sie ja auch z. B. dem בלטיהם der הרטומי מצרים zugrunde liegt) vgl. Hoffmann, Deuteronom. S. 180 — Noch eine Einzelheit: Der Bericht in der Genesis, „Gott habe geschieden zwischen dem Wasser über der Ausdehnung und dem Wasser unter der Ausdehnung“, findet einen interessanten Kommentar in einem Vortrage des Dr. Oltessen von der Hamburger Sternwarte über die Natur der obersten Luftschichten. (Mitgeteilt im „Sabbath“ 1911, Heft 7/8, S. 35).

2. Aus der Fülle der Einzelartikel, zu denen der gesetzgebende Teil der Thora Anlaß gibt, seien nur die folgenden genannt. (Hierbei möge sich jedoch der Apologet an das „Gebot“ des Philologen K. Lehrs halten: Du sollst nicht glauben daß zehn schlechte Gründe gleich sind einem guten — und nur unanfechtbare, wenn auch weniger Argumente für die einzelnen Punkte vorbringen). Milà — Hier gibt es, demjenigen, der erfahren hat oder erfahren wird, daß auch andere Völker, unabhängig vom jüdischen, irgend eine Art der Beschneidung gekannt haben oder noch kennen, (etwa nach Glasbergs Buche, S. 48) vor Augen zu führen, daß die Thora in ihren Vorschriften durchaus nicht originell sein will, daß vielmehr dieses Gesetz wie viele andere, z. B. die Opfergesetze, für uns seinen Wert erst durch die biblische Sanktion gewinnt sowie durch den religiös-ethischen Gehalt, den ihm Gott für uns gegeben hat (Vgl. Jampel, Vorgeschichte Israels, S. 246 ff.) — Ferner: das Werkverbot des Sabbath im Gegensatze zur Sonntagsruhe. — Schaatnes und Kilajim: soweit dies möglich ist, theoretische Begründung dieser und ähnlicher Gesetze. — Die Ethik der Thora — ein weitreichendes Kapitel, aus dem ich nur aufs Geratewohl herausgreife: Mono- und Polygamie (Carlebach,

Liberales Judentum und jüd. Tradition Frankfurt a. M. 1913 S. 8. 103 f.); die Stellung der Frau (zur Illustration eine Stelle wie Nida 45 b ויבן ה׳ את הצלע מלמד שנתן הקב"ה בינה יתרה באשה יותר מבאיש; Opfer und Opfergebet (Hoffmann, Levit. 83 ff), ius talionis (ibid., Allgem. Vorbemerkung. S. 2 Jampel a. a. O. S. 132 ff. Neubauer Bibelwissenschaftl. Irrungen S. 150 ff.); Blutrache (über die grundverschiedene Bedeutung des „Asyls“ bei Römern und Griechen einerseits und in der Thora anderseits; Hoffmann, Deuteron. 353 f.); — der Vernichtungskampf gegen Amalek (S. R. Hirsch, Ges. Schrift I 44 f. und V 76 ff.) und Kanaan (über die milde Art dieser Kriegsführung: Hoffmann, Deuter. S. 389, über die Notwendigkeit eines Vernichtungskampfes vgl. das von Güdemann, Apologetik S. 247 angezogene Zitat aus der „Voß. Zeitg.“; s. auch Hoffmann, Deut. S. 104). Die Thora und der Krieg. — Ferner: die Leichenbestattung. — Die „Lohngerechtigkeit“ (nach Wohlgemuth, Das Religionsgesetz in jüd. Beleuchtung, S. 86 ff).

3. Gehen wir nun zur mündlichen Lehre über, deren Behandlung sich übrigens von der der schriftlichen nur schwer scheiden läßt — so bedarf einer eingehenden Erörterung z. B. das Kapitel des Erub ערובי חצרות und עירובי תחומין vielleicht nach Biberfeld, Sabbathvorschriften; ein Hinweis auf die oft vernachlässigte praktische Ausübung kann nur von Nutzen sein. — Über Rosch haschono als Tag des Gerichtes: Jampel a. a. O S. 148 ff.; Baal Akeda 67,5. — Von besonderer Bedeutung ist die Behandlung der Nichtjuden in Talmud und Schulchan Aruch. — Über Fälle einer reservatio mentalis, wie sie z. B. Mischn. Nedar III 4 uns begegnen: Güdemann, Apolog. S. 200 f.; über die Notlüge Lazarus Ethik II 16 f. — Über die Stellung, die der Talmud gegenüber dem Am haarez einnimmt: Güdemann S. 181 ff. und ganz besonders Lazarus I 375.

4. Dem Abschnitte, der sich mit der Agada beschäftigt, gehe die — auf Zitate gestützte — Erklärung voraus, daß nach dem übereinstimmenden Urteile unserer Großen nicht etwa jede agadische Bemerkung wörtlich zu nehmen sei, vielmehr so manche der oft märchenhaft klingenden Erzählungen u. dgl. einer Deutung unterworfen werden dürfen, ja müssen.

Als Beispiel seien die Leviathan-Erzählungen angeführt, so die Taanith 11 b, wo „Mit ihm spielet Gott der Herr alle Tage eine Stunde„ (Heine, Disputation), für welche Güdemann S. 168 eine sehr ansprechende Deutung gibt; ferner die weit bekanntere, vielfach auch in die Liturgie übergegangene von dem Leviathan-Mahle, von welchem schon im Sohar, I. Buch, 135 a R. Chia sagt: Früher verstand ich dies alles wörtlich, aber R. Eleasar lehrte mich, es nach Exod. 24,11 („Sie schauten Gott und aßen und tranken") bildlich, zu nehmen — eine Erklärung, die von R. Josua gebilligt wurde. (Nach Hamburgers Realenzyklop.)

Wenn so manche agadische Aeußerungen, die ja die verschiedensten Wissenszweige berühren, sich mit dem heutigen Stande unserer Erkenntnis auf einzelnen Gebieten nicht decken, wie in der Geschichte, besonders in der Chronologie — in der Medizin, in der Etymologie — so muß eben betont werden, daß es unseren Lehrern hier durchaus nicht darum zu tun war autoritative Belehrung über diese Dinge zu erteilen, daß sie vielmehr ganz andere Zwecke verfolgten, meist homiletische, aber auch untergeordnetere, selbst mnemotechnische. Vielfach haben sie ja auch, insbesonders in der Medizin, den volkstümlichen Anschauungen der Zeit Rechnung getragen, selbst bis auf das halachische Gebiet hinüber. Daraus erklärt sich die Zulassung des Heilmittels der Lechischa, d. i. des Besprechens, des Amuletts u. dgl.: (Unna Christian science, Jeschur. II 556 ff).

Als Abschluß dieses Kapitels könnten einzelne talmudische Aussprüche angeführt und erklärt werden, die den Uneingeweihten zu befremden pflegen; wie z. B. „Ihr werdet Menschen genannt und nicht die Heiden werden Menschen genannt". (Hoffmann der Schulchan-Aruch usw. S. 124, 1). „Der Heide, der den Sabath hält, ist des Todes schuldig" (Hirsch zu Exod. 16, 8). „Du hast den Weisen zu folgen, selbst wenn sie lehren, daß rechts links sei" (Hoffmann, Deuteron. 297). usw.

Selbstredend kann es sich unmöglich darum handeln, die Aussprüche solcher Art erschöpfend aufzuzählen und zu erklären; es soll dem Leser des Buches nur eine Anleitung gegeben

werden, wie er sich zu ihnen zu verhalten hat, wenn sie ihm aufstoßen und — er soll zur Bescheidenheit gemahnt werden: ואם רק הוא מכם.

5. Haben wir es bisher mit denen zu tun gehabt, die gewissermaßen von der Wissenschaft zur Thora kommen, so wenden wir uns nunmehr denjenigen zu, die den umgekehrten Weg einschlagen, d. h., mit der Kenntnis der Thora, aber nur mit dieser, ausgerüstet, mit der modernen Wissenschaft in nähere Berührung kommen.

Hier gilt es vor allem, den Schöpfungsbericht der Bibel in Einklang zu bringen mit den Lehren der Geologie und der Descendenztheorie. Die Wasmann-Broschüre von Dr. Wohlgemuth und die darin genannten Aufsätze von Dr. Hoffmann in der Jüd. Presse bieten hier willkommene Fingerzeige. Aus neuester Zeit möchte ich auf die im „Israelit“ 1913, Nr. 36. u. 37. angeführten Äußerungen des Breslauer Anthropologen Klaatsch und des Philosophen Bergson hinweisen, insbesondere aber auf die (mir aus dem „Prager Tagblatte“ vom 3. Januar 1916 bekannten) Ausführungen des französischen Nobelpreisträgers Carrel: „Die jüngsten Entdeckungen der Wissenschaft sind darnach angetan, die Darwinsche Theorie zu erschüttern. Die verschiedenen Teile des Affenorganismus passen sich, wenn sie durch chirurgische Operation auf den menschlichen Körper überpflanzt werden, nicht entfernt so gut an als die gleichen Organe, die Tieren niederer Ordnung, Schafen, Hunden und Kühen entnommen wurden. Nach der Bildung der Gewebe und Drüsen, ihrer Änlichkeit, ihrer Lebensdauer, ihrer Fähigkeit, weiter zu wachsen, wenn sie übertragen sind — nach diesen Kriterien ist es unmöglich, daß der Mensch von einem wie immer gearteten Affen abstamme“. Vor allem wäre die neueste große Abrechnung Oskar Hertwigs mit dem Darwinismus zu berücksichtigen.

Ferner muß über die Widersprüche gehandelt werden, die zwischen den biblischen Zeitangaben über die Anfänge der Menschheitsgeschichte und den Aufstellungen der Paläontologie besonders auch der Ägyptologie bestehen. Die Angriffe,

welche die Bibelkritik und die vergleichende Religionsgeschichte gegen die Tradition erhebt, müssen entkräftet .werden. Auf dem Gebiete der Philosophie muß u. a. zu dem Thema: „Ursprung der Sprache“ Stellung genommen werden: nebenbei sei bemerkt, daß die gegenwärtig wohl maßgebende Darstellung dieses Problems von Wundt (Völkerpsychologie II 2, S. 648 ff.) in einer Hinsicht wenigstens unserem העולם נברא בלה"ק nicht im Wege steht, insofern nämlich darin (S. 654) die Annahme von Ursprachen, aus welchen allmählich im Laufe der Zeiten Tochter- und Enkelsprachen hervorgegangen seien, abgelehnt wird. — Bei der Besprechung der Weltanschauungsfragen gilt es, den durchaus optimistischen Zug, der unser ganzes Schrifttum durchzieht, gegenüber den vereinzelten Äußerungen anderer Natur zu betonen. Hier ist wohl auch der Ort, dem Schreckbilde „eines Gottes des Schreckens und des Zornes, der weniger geliebt als mit Furcht und Zittern verehrt sein will,“ die Wahrheit entgegenzuhalten. (Vgl. neben den bekannten Schriften von Bäck Eschelbacher Güdemann auch neuerdings Wohlgemuth, Der Gott der Gerechtigkeit Jeschurun II, S. 341—363 und Neubauer Bibelwissenschaftliche Irrungen a. v. O.). Auf die Angriffe der christlichen Theologen, die den Universalismus des Christentums gegen den Particularismus des Judentums hervorheben, wäre zu erwidern. Andererseits stellen wir solchen im Leben unmöglichen Übertreibungen unseres ואהבת לרעך כמוך wie sie jene „Religion für Schafe mitten in einer Welt von Wölfen“ (Macchiavelli) in der Form des Gebotes der Feindesliebe predigt, ruhig gegenüber den Satz: לא נתנה תורה למלאכי השרת. — Bei alledem ist es angezeigt, hier und auch sonst lieber die Punkte hervorzukehren, die uns mit der konservativen Richtung der christlichen Bekenntnisse verbinden, als die, welche uns von ihr trennen.

IV.

Bisher hat sich die Thora gegenüber den Angriffen, die von allen Seiten her auf sie einstürmen, defensiv verhalten.

Es ist Zeit, daß sie endlich einmal selbst zur Offensive übergehe: das heißt, es muß in dem Buche ein Kapitel folgen, das in positiver Darstellung dem Leser zeigt, welch köstlichen. nie genug zu würdigenden Schatz er an seiner Thora besitzt. Keine Phrasen, nur trockene Zitate und Aufzählung nackter Tatsachen! Zitate — Hinweis auf diesen oder jenen hervorragenden Psalm (mit Andeutung von Urteilen bedeutender Nichtjuden), auf manche Prophetenstelle, auf eine großartige Partie in Hiob (nicht vergessen werde Lamartines Äußerung, angeführt von Ascher, S. 54 ff.), auf die vielen in der Form so einfachen und dabei so unergründlich tiefen Gedanken im Pentateuch. „Zur ästhetischen Würdigung der Bibel" liefert wertvolle Anregungen (Wohlgemut, Jüd- Presse 1903, 366 ff.), der ethische Inhalt der Thora ist fast ausgeschöpft in Hirsch's Kommentar. - Ferner werden hier diejenigen Gesetze und Vorschriften unserer mündlichen und schriftlichen Lehre angeführt, die, erst spät in ihrem Werte erkannt, geeignet sind, zu zeigen, wie sehr die Thora ihrer Zeit vorangeeilt ist, wie viel die übrige Menschheit von ihr gelernt hat und noch zu lernen hat. Freilich muß bei der Auswahl mit großer Sorgfalt zu Werke gegangen werden. Qui nimium probat, nihil probat. Nur solche Gesetze und Verordnungen dürfen angeführt werden, die sich nicht auch — unabhängig von der Thora — bei anderen Völkern vorfinden. Ist aber diese Auswahl in der rechten Weise getroffen, dann zeigt sich erst vor aller Augen, wie turmhoch unsere Thora mit ihren Einrichtungen und ihren Weisungen über allem steht, was man mit ihr vergleichen könnte. —

Wieder aufs Geratewohl und ohne jene vergleichende Untersuchung angestellt zu haben, nenne ich von den hier zu behandelnden Gegenständen: die Vorschriften über den Tierschutz, deren Fehlen Friedrich Vischer als „Mangel der christlichen Religion an sich" bezeichnet (Güdemann, S. 91 — bei dieser Gelegenheit wäre ein Wort über die Schächtfrage am Platze); das Orlo-Gesetz, welches (nach dem „Israelit", 1912, 47) von Kromer im Landwirtschaftl. Zentralblatt f. Ostfriesland"

unserer Zeit zur Nachahmung empfohlen wird; auf dem Gebiete der Medizin neben den Zusammenstellungen von Dr. Storm die bauhygienischen Vorschriften für Städteanlagen Bab. bathr. II 9, die sanitätspolizeiliche über das Anketten der Hunde zum Schutze schwangerer Frauen Misch. Bab. kam. VII 7. In der Rechtspflege wäre hinzuweisen auf die beinahe völlige Ausschaltung des Indizienbeweises, die einen Justizmord fast unmöglich macht; auf die Einrichtung, daß zum Richter „über Leben und Tod“ niemand gemacht werden dürfe, der kinderlos, dessen Kinder bereits erwachsen seien. (Mischn. Horiot I 4); über „Kinderaussagen vor Gericht“ hat erst neulich Dr. Unna (Jeschur. III 351) gesprochen; endlich eine Art Instanzenzug in der althebräischen Gerichtsbarkeit: Deut. 17,8 und Hoffmann S. 286! Maimonid. H. Mamrim I 4, vgl. לחם משנה. — Eine Menge vortrefflicher, zum Teil in jüngster Zeit, zum Teil noch gar nicht anerkannter oder durchgeführter Einrichtungen und Anschauungen treffen wir in der Pädagogik an: Individualisierende Behandlung — vgl. Tanchuma zu Num. 27,16 (von Raschi angeführt): מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו; „Handfertigkeitsunterricht“: Kidusch. 30 b, vgl. Lazarus II 406; Vorkehrungen für die Fortbildung der Erwachsenen: Lazarus II 294; „Gewöhnung an Gehorsam“ (die gesunde Reaktion gegen „das Jahrhundert des Kindes, die wir dem Weltkriege verdanken“): Lazarus II 48; Teilung zu stark besuchter Klassen: Bab. bathr, 21 b. (Reiches Material bei J. Ster, Die talmudische Pädagogik). — Endlich, last not least, die heute noch als Ideal vorschwebenden sozialpolitischen Gesetze gegen dauernde Verarmung: Lazar. II 308; 75 ff. Unterstützung des verarmten Erwerbsfähigen durch zinsfreies Darlehen: והחזקת בו Pflicht des Besitzenden, sich des Unbemittelten anzunehmen; Schutz des Fremden; Sabbathruhe für die Dienerschaft und für die Tiere. —

V.

Aber das gesetzestreue Judentum hat ja den Kampf nach zwei Fronten zu führen: es hat auch zahlreiche Gegner

innerhalb des Judentums nud es muß seine Bekenner fähig machen, auch deren Argumenten gegenüber das Feld zu behaupten.

Zuförderst muß entgegen allen Bestrebungen, die eine Gleichheit der beiden „Richtungen" im Judentume oder wenigstens die Möglichkeit einer Annährung verfechten, die tiefe innere Kluft, die zwischen ihnen gähnt, in ihrer ganzen Tragweite aufgezeigt werden. (Wohlgemuth, Gesetzestreues und liberales Judentum S. 77—102). Ferner gilt es, den Vorwurf abzuwehren, als sei die heutige Orthodoxie eine Neuschöpfung, die in dieser Art niemals zuvor bestanden habe („Neuorthodoxie" — dabei wäre eine Bemerkung über die oft mit einem gehässigen Nebengedanken verwendete Bezeichnung „Orthodoxie" angebracht. Vgl. Wohlgemuth „die Erfindung der Orthodoxie durch S. R. Hirsch Israelit 1907 Nr. 43 und Wohlgemuth. „Etwas über die Termini Orthodoxes und Gesetzestreues Judentum" Hoffmann - Festschrift S. 435 — 458). Wenn behauptet wird, das gesetzestreue Judentum selbst setze sich, in seinem Bestreben, das Festhalten an der Tradition in ihren ganzen Umfange mit der Teilnahme am modernen Leben zu vereinen, über manche talmudische und rabbinische Anordnung hinweg, so muß auf einzelne konkrete Punkte, die hier in Betracht kommen, näher eingegangen werden, Abermals nenne ich nur ganz wenige Beispiele.

Das Abnehmen der Kopfbedeckung im gedeckten Raume ist, wenn es auch von unsern Brüdern im Osten nicht geübt wird, nach Meharschal, Respons. 72, bekanntlich zulässig, — Die — von Maimonides u. anderen allerdings untersagte — Beschäftigung mit den profanen Wissenschaften am Sabbath wird von בית יוסף Or. Ch. 307 auf Grund der תש' הרש"בא gestattet. — Die Gewohnheit, auch der gesetzestreuen Juden, erst relativ spät zu heiraten, nachdem man sich eine Existenz gegründet hat — im Gegensatze zu dem Brauche früherer Zeiten und dem unserer Brüder im Osten — findet in gewissem Sinne eine Stütze an Talm. Kidusch. 29 b, wo mit der Begründung רחים בצוארו ויעסוק בתורה angeordnet wird, erst nach Vollendung der Studien zu heiraten.

Ein andermal wieder wird den Rabbinern zur Last gelegt,

sie hätten aus einem „harmlos“ hingeworfenen Worte der Bibel eine Menge von Geboten und Verboten deduziert, so aus der zarten, poetischen Vorschrift לא תבשל גדי בחלב אמו, das Heer der Anordnungen über „milchding und fleischding“: die Antwort ist Hoffmann, Deuter. 208 und Carlebach-Festschrift S. 43 ff zu finden.

Und auch hier sind wir in der Zwangslage, selbst zum Angriffe übergehen zu müssen.

Die „blöde Orthodoxie“, wie sie Lazarus nennt, muß in der Tat dagegen Einspruch erheben, wenn Einrichtungen anderer Religionsbekenntnisse, wie Orgel- und Mädchenkonfirmation (Almemor-Streit!) ins Judentum sollen herüberverpflanzt werden. (Daß auch wir, getreu dem uns eingeschärften זה אלי ואנוהו und התנאה לפניו Gewicht legen auf einen in schöner und würdiger Form sich abspielenden Gottesdienst und einen andersgearteten mißbilligen müssen, ist selbstverständlich.) Und ebenso muß sie dagegen Einspruch erheben, wenn von Gelehrten, die das Judentum „allzuhoch“ einschätzen, so hoch, daß sie es über jeder positive Religion überhaupt „erheben“ wollen und der „voraussetzungslosen“ Wissenschaft annähern, die „Dogmenlosigkeit der jüdischen Religion“ verfochten wird: Das Richtige über diese Frage in Wohlgemuths Broschüre „der badische Gebetbuchentwurf u. die Denkschrift des Oberrats“, S. 30 ff.

An den Schluß dieses Kapitels gehört eine kurze Orientierung über das Wesen des Chassidismus, eine Würdigung dieser Richtung und ein Wort über unser Verhältnis zur Kabbala; desgleichen eine Auseinandersetzung mit dem Zionismus, Stellungnahme zur Palästinafrage.

VI.

Die bisherigen Erörterungen haben sich naturgemäß vorwiegend mit der Lehre des gesetzestreuen Judentums beschäftigt; eine Schlußbetrachtung soll sich, gemäß dem Satze לא המדרש עיקר אלא המעשה mit der Durchführung dieser Lehre im Leben des einzelnen befassen, soll den pädagogischen Endzweck des ganzen Buches zum Ausdrucke bringen.

So viele scheinbare Entbehrungen sich auch der gesetzes-

treue Jude auferlegen muß, so viele Opfer er seiner Überzeugung zu bringen hat — die Stimmung, die sein Leben beherrscht, ist eine heitere, seine Lebensanschauung optimistisch. Nur er kennt die שמחה של מצוה, nur ihm bringt der Sabbath seine נשמה יתרה.

Allerdings, er wird nicht Vergnügungen mitmachen dürfen, denen sich sein Mitbürger hingeben kann (ich möchte hier an die kräftig ablehnende Haltung des נודע ביהודה gegenüber dem Jagdsport erinnern: ש"ות נודע ביהודה תנינא ח' י"ד סי' יוד, er wird sich nicht jede neue Mode zueigen machen, selbst wenn sie als noch so gesund empfohlen wird, unsere Stellung zur modernen Abstinenzbewegung, die natürlich schon mit Rücksicht auf das כוס של ברכה ablehnend sein muß, wird uns erleichtert durch Äußerungen von ärztlicher Seite, wie z. B. eine in der Presse médicale zu lesen ist (nach dem „Prager Tagblatt") vom 9. 10.), wo die Abstinenz von alkoholischen Getränken verantwortlich gemacht wird für die Zunahme der Blinddarmentzündungen — eine Äußerung, die freilich von anderer Seite aufs lebhafteste bestritten wird. Und er wird auch in größeren Dingen dem Beispiele seiner Umwelt nicht folgen können: so in seinem Verhältnis zur bildenden Kunst (vgl. Wohlgemuth, Jeschurun II 497 ff.), so in seiner Bewertung der Lebensführung eines Großen: den Satz den jener bewundernde Freund dem jungen Goethe zurief, sein Leben sei so schön wie sein Dichten, wird er von seinem, dem Ethischen zugewendeten Standpunkte aus nicht unterschreiben können.

Und zu alledem gehört gewiß ein hoher Mut, der Mut des Alleinseins der Menge gegenüber. Den aber muß der Jude eben besitzen, er hat oft genug Gelegenheit, ihn zu üben. Er kann ihn lernen von einem hervorragenden christlichen Denker, dessen auf der Höhe moderner Wissenschaft stehende und dabei doch von recht religiösem Geist erfüllte Schriften bei uns viel zu wenig gewürdigt werden, von dem Pädagogen Förster, demselben, der vor kurzer Zeit, weil er furchtlos seine Überzeugung auszusprechen wagte, den heftigsten Angriffen ausgesetzt war. An mehreren Stellen seiner Schriften, insbesondere in „Schule und Charakter" spricht er von dieser Art des Mutes.

Und noch einen andern Gedanken finden wir häufig bei Förster wiederkehren, der uns so recht vertraut ist, so in der Sexualethik und Pädagogik S. 180, wo er die Worte J. St. Mills zitiert „Wer sich nie etwas Erlaubtes versagt hat, von dem kann man nicht mit Sicherheit erwarten, er werde sich alles Unerlaubte versagen“ — Es ist wörtlich unser קדש עצמך במותר לך

Um den rein praktischen Ausführungen einen noch praktischeren Anstrich zu geben, könnten sich nun kurze Lebensbilder anschließen von einzelnen jüdischen Männern — der verschiedensten Zeiten und Völker — die es, bei strengem Festhalten am überlieferten Judentum, zu bedeutenden Stellungen und zu hohem Ansehen bei ihren nichtjüdischen Mitbürgern gebracht haben. Ebenso könnte an der Hand von Originalberichten einzelner Kriegsteilnehmer gezeigt werden, wie der standhafte Wille, an den Gesetzen festzuhalten, oft die größten Schwierigkeiten zu besiegen weiß. Und endlich kann eine Darstellung der Arbeit eines S. R. Hirsch, Hildesheimer, Lehmann vor Augen führen, wie es wenigen erleuchteten Männern gelungen ist, das gesunkene Panier des gesetzestreuen Judentums für ein ganzes Land aufs neue zu entfalten.

In Form eines kurzen Anhanges sollten auch noch die Anschuldigungen behandelt werden, die nicht nur von christlicher, sondern manchmal sogar von orthodox-jüdischer Seite gegen gewisse Juden als Menschen erhoben werden. Ohne Beschönigung muß man die Fehler zugeben, wo sie sich vorfinden, muß sie als auch von unserem Standpunkte, ja, von unserem Standpunkte ganz besonders verwerflich anerkennen. Aber eine Darstellung der geschichtlichen, politischen und volkswirtschaftlichen Ursachen, die diese Fehler einzelner Menschen oder ganzer Schichten unseres Volkes im Gefolge hatten, andererseits eine Schilderung der hohen Vorzüge, die auch diese meist noch aufweisen, oder aufwiesen, wird den Leser zu einem gerechten Urteile zwingen.

Daß eine genaue Literaturangabe das Werk beschließen muß, braucht wohl nicht erwähnt zu werden. — — —

Und nun — nun bin ich neugierig, ob ein Buch, wie es hier skizziert ist, in — sagen wir, zwei Jahren erschienen sein wird. Daß es notwendig wäre, glaube ich gezeigt zu haben. Es ist aber auch, denke ich, die Arbeit leichter ausführbar als die Einrichtung jener „apologetischen Zentralstellen“. Denn dort war ein Zusammenarbeiten zahlreicher Gelehrter und ein großer Apparat erforderlich, hier die Hingabe eines einzigen an ein hohes Ziel und תפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת.



Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XIII.

Zu Exodus 6,2—7,7.

Der Abschnitt Exod. 6,2—7,7 wird von der Kritik zu P gerechnet und, ebenso wie 3,1 ff., als die erste Offenbarung Gottes an Mose erklärt. Da nun hiernach unser Bericht eine Fortsetzung von Exod. 2,23—25 bilden soll, so fällt es vor allem auf, daß P, wo bisher Mose noch gar nicht erwähnt war (denn die von ihm erzählenden cc. 3—5 sollen den andern Quellen angehören), auf einmal von einer Gottesoffenbarung an Mose berichtet, als wäre dieser uns bereits bekannt. Wellhausen genierte dies nicht. Er meint (Composition S. 64): „Die Erwartung, den Mose erst eingeführt zu sehen, ist bei P nicht berechtigt“. Andere Kritiker (Dillmann, Bäntsch), welche die Willkür dieses Urteils fühlen, behaupten wieder, der Redaktor habe den Bericht des P über Mose's Geburt und Schicksale, der wahrscheinlich nur kurz gewesen war, weggelassen. Die Ansicht Wellhausens bedarf keiner Widerlegung, zumal da die meisten andern Kritiker zugestehen, daß den Versen Exod. 6,2 ff. bei P selbst einige Einzelheiten in Betreff Mose's vorangegangen sein müssen (Kuenen Einl. S. 66). Die Behauptung aber, der Red. habe

diese Angaben des P verschwiegen und uns keine Spur davon erhalten, ist schon deshalb unannehmbar, weil wir doch anderweitig (z. B. Gen. 19,29; 31, 18; Exod. 1,13—14) nach der Analyse der Kritik wahrnehmen, wie der Red. bestrebt war, jede auch noch so unbedeutende Mitteilung des P zu erhalten und in die anderen Berichte einzuflechten.

Von den meisten neueren Auslegern wird der Abschnitt Exod. 6,2—7,7 für eine Parallele von Exod. 3 aus der Urkunde P erklärt. Allerdings gesteht man zu (und dieses Zugeständnis ist unabweislich), daß der Red., der P mit JE verschmolz, unser Stück „als eine zweite Berufung Mose's, die ihm in der Stunde der Verzweiflung in Ägypten zuteil geworden ist", gefaßt hat. Doch meint Bäntsch (u. And.), diese Auffassung des vorliegenden Stückes sei „ganz gegen dessen Natur". Auch Eerdmans (III, 20), der 6,2 ff. nicht für ein P-Stück hält, meint, es brauche nicht ausführlich nachgewiesen zu werden, daß Exod. 6, 2 ff. mit der vorhergehenden Erzählung im Widerspruch stehe. Denn nachdem Gott sich dem Mose Exod. 3, 6; 13 f. als den Gott der Väter offenbart hat, könne Exod. 6,2 diese Offenbarung nicht noch einmal als etwas ganz Neues bringen. — Allein es wird sich weiter unten zeigen, daß einerseits die letztere Offenbarung die erstere voraussetzt, andererseits einen weiteren Fortschritt der Heilstaten Gottes für das Volk Israel kundgibt. Ferner findet Eerdmans darin einen Widerspruch, daß in Exod. 6,9 Moses selbst zu den Israeliten redet, während er 4,10 ff. behauptet, nicht reden zu können, und in 4,14 f. berichtet wird, daß Aharon zu den Israeliten reden würde. Allein bereits Dünner hat (in Grätz' Monatsschrift 1870 S. 150 ff.) nachgewiesen, daß es bei der ersten Aufforderung, die Gott an Mose gerichtet, galt, das Volk zur Mitwirkung beim Befreiungswerke zu bewegen. Hierzu hielt Mose die Gabe der Beredsamkeit für unentbehrlich. Dies schließt aber keineswegs aus, daß Mose seinen Brüdern eine Gottesoffenbarung mitteilen konnte, um sie in ihrem Unglück zu trösten. Und als auch dies ihm nicht gelang, als er beim Volke kein Gehör fand, glaubte er, wegen seiner mangelhaften Beredsamkeit auch für solche minder schwierige Sendung ungeeignet zu sein (6,12).

Exod. 6,2—3 wird von den Kritikern als eine der festesten Stützen der Urkunden-Hypothese betrachtet. Von hier aus nahm Astruc, der Vater dieser Hypothese, seinen Ausgangspunkt. Wenn hier (wie man meinte) gesagt wird: „Der Name JW war ihnen (den Erzvätern) nicht bekannt“, und daß dieser Gottesname erst jetzt dem Mose offenbart werde, so müssen alle bisherigen Stellen der Thora, in denen der Name JW vorkommt, einer andern Urkunde angehören, die von der vorliegenden Stelle abweichender Meinung ist. In neuester Zeit hat auch Ed. König auf die vorliegende Stelle besonderes Gewicht gelegt. In seiner Einl. in A. T. (1893) S. 165 sagt er: „Darin (in Exod. 6,3) kann nur ausgesagt sein, daß „JW“ als Benennung des Offenbarungsgottes den Patriarchen unbekannt war“. In seiner Schrift: „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung“ (Leipzig 1914) S. 24 f, wird dieses Argument besonders scharf akzentuiert. Es seien hier seine Worte in axtenso mitgeteilt:

„Jener Wechsel der Gottesnamen darf nicht aus der Beleuchtung gerückt werden, die von Exod. 6,2 f. aus auf ihn fällt. Dort heißt es ja: „Und E. redete mit Mose und sprach zu ihm: „Ich bin JW, und ich erschien Abraham, Isaak und Jacob als E. Sch. (allmächtiger Gott), aber hinsichtlich meines Namens JW bin ich ihnen nicht bekannt gewesen“. Der Erzähler, der diese Worte schrieb, hat also angenommen, daß die Gottheit (E.) zwar als E. Sch. (allmächtiger Gott) von den Patriarchen erkannt worden sei, daß aber der Name JW ihnen noch nicht bekannt gewesen ist. Manche meinen, durch die Aussage von Exod. 6,2 f. werde nicht eine äußerliche Bekanntschaft mit dem Namen JW, sondern nur das Durchschauen des Begriffes JW den Patriarchen abgesprochen. Aber der Ausdruck „Name“ verhindert diese Auslegung. Denn es kann zwar verschiedene Grade des Unbekanntseins einer Sache selbst geben, aber nicht natürlicherweise kann von verschiedenen Graden des Unbekanntseins des Namens einer Sache gesprochen werden. Denn den kennt man, oder man kennt ihn nicht. Außerdem warum hätte zunächst Abraham aus dem Wundergange seines Lebens, insbesondere aus der endlichen Geburt eines Heilserben nicht die Bedeutung des Namens JW (des Ewigen, Beständigen, Getreuen) kennen lernen können, wenn ihm nur überhaupt dieser Name seines Gottes bekannt gewesen wäre? Folglich muß der Erzähler von Exod. 6,2 f. den Erzvätern einfach die Bekanntschaft mit dem Namen JW abgesprochen haben. Dieser Erzähler kann also vorher nur die Gottesbezeichnungen E. und E. Sch. verwendet haben.“ — Soweit König.

Auch Dillmann (EL³ 64) sagt: „Die Wendung, daß hier (Exod. 6,3) blos die Erkenntnis, d. h. die volle Erfahrung dessen, was in dem Namen liege, den Vorvätern abgesprochen werde, nicht aber auf die Bekanntschaft mit dem Namen[1]), ist durch den Text selbst widerlegt, sofern in diesem vom שֵׁם, nicht von der Bedeutung des שֵׁם die Rede ist, und würde für die Väter folgern lassen, daß sie einen Gottesnamen gebrauchten, dessen Sinn sie nicht verstanden.“ — Diese Behauptungen der Kritiker werden schon durch Raschi's Hinweis auf Jeremia 16,21 widerlegt. Dort heißt es: „Diesesmal will ich sie meine Hand und meine Stärke fühlen lassen, und sie sollen erkennen, daß mein Name JW ist.“ Mit Recht folgert Raschi aus dieser Stelle, daß Gott seinen Namen bekannt macht, wenn er sein Wort in Erfüllung bringt. Wir sehen aber hier zugleich, daß unter ידע שם JW nicht die bloße Kenntnis dieses Namens zu verstehen ist, sondern die volle Erkenntnis durch die Erfahrung, was dieser Name bedeutet. Dasselbe ist noch aus andern Stellen der Bibel zu ersehen. Ich verweise zuvörderst auf die Stelle Ps. 91,14 f., wo es heißt: „Weil er an mir hängt, will ich ihn erretten, will ihn erhöhen; weil er meinen Namen kennt, werde ich ihn erhören, wenn er mich anruft, ich bin bei ihm in der Not“. Hier kann unter Kenntnis des Gottesnamens doch nur die Erkenntnis verstanden sein, was der Name bedeutet. Weil er dies erkennt, geht auch die Bedeutung dieses Namens an ihm in Erfüllung, die darin gipfelt, daß Gott mit ihm ist in der Not (vgl. Jeschurun I 278). Dieselbe Bedeutung hat der Ausdruck „den Gottesnamen kennen“ noch an vielen andern Stellen, z. B. Ps. 9,11; Jes. 52,6; 64,1; Ez. 39, 7.

[1]) Diese Erklärung des schwierigen Verses Exod. 6,3 wird in verschiedenen Variationen von jüdischen und christlichen Auslegern vorgebracht. Außer den ältern und neuern Kommentaren zu Exodus sind noch folgende Werke zu vergleichen. Maimonides, More Nebuchin I 63 und II 35; Kusari II, 2 und die Bem. Cassels das. (vgl. auch das. IV,3); Halevy, Rech. biblique I S. 57 ff.; Hengstenberg, Beiträge II S. 288 ff.; Kurtz, Gesch. I 345 f.; Klostermann, Gesch. d. Volkes Israel S. 70 ff. und die bei König, Einl. S. 166 angeführten Werke.

Wenn aber Dillmann meint, unser Satz (Exod. 6,3) würde dann folgern lassen, die Väter hätten einen Gottesnamen gebraucht, dessen Sinn sie nicht verstanden, und wenn König fragt, warum Abraham nicht aus dem Wundergange seines Lebens die Bedeutung des Namens JW kennen lernen konnte, so übersahen sie dabei, daß es hier nicht heißt: ושמי ה׳ לא נודע להם (mein Name JW war ihnen nicht bekannt), sondern לא נודעתי להם (ich habe mich ihnen nicht offenbart, vgl. Ez. 20,5). Aus Gen. 4,1 geht hervor, daß der Name JW schon den ersten Menschen bekannt war, und Gen. 4,26 berichtet, daß man im Zeitalter des Enosch den Namen JW angerufen hat. Daß sich aber Gott bis dahin mit diesem Namen offenbart hat, daß er zu einem Menschen gesprochen hätte: אני ה׳ oder שמי ה׳, oder gar, daß er den tiefen Sinn dieses Namens einem Menschen enthüllt hat, wird nirgends berichtet. Wir sehen hier, daß die Menschen nach der Ansicht der heil. Schrift den Namen JW gebrauchten, noch bevor er ihnen von Gott offenbart und erklärt wurde. Die Kritiker behaupten allerdings, daß dies nur in der Quelle J der Fall ist, während die Quelle P vor der Mosezeit den Namen JW nicht gebrauchte. Allein daraus, daß Gott (in P) spricht, er habe sich den Vätern mit dem Namen JW nicht offenbart, ist doch keineswegs zu folgern, daß jene diesen Namen überhaupt nicht gekannt oder dessen Bedeutung nicht verstanden haben.

Es ist überhaupt eine grundfalsche Voraussetzung, daß in Exod. 6,2 und 6,6 dem Mose und den Israeliten mit den Worten אני ה" zum erstenmal der Name JW mitgeteilt wurde. Die Rede an die Israeliten schließt auch mit den Worten (אני ה׳ 6,8). Noch andere Reden Gottes beginnen oder schließen mit den Worten אני ה׳ oder אני ה׳ אלהיכם (vgl. Exod. 6,29; 12,12; 29,46; Lev. c. 18 und c. 19 sehr oft; Lev. 22,33; 23,22; 43; 25,17; 55; 26,45; Num. 3,13; 10,10; 15, 41). Sowie nun an allen diesen Stellen diese Formel nicht als eine erstmalige Verkündigung des Namens JW, vielmehr als eine feierliche Einleitung oder als bekräftigender Schluß einer Rede oder einer Gesetzesgruppe bezeichnet werden muß (vgl. Dillmann EL³ S. 592);

ebenso ist auch hier dieser Satz nur eine feierliche Eröffnung der folgenden Rede, die den Namen JW und dessen Bedeutung als bereits vorher (3,14 f.) gegeben voraussetzt.

Ein Beweis dafür ist in dem Umstand zu erblicken, daß hier der Name nicht weiter erklärt wird. Wenn Dillmann (l. c. S. 64) meint: „Eine Erklärung des Sinnes des Namens gibt der Verf. nicht, so wenig als früher von א״ש׳ (Gen. 17,1); so ist dagegen folgendes einzuwenden: 1) Bei E. Sch. ist letzteres Wort ein Attribut zu ersterem (Gott, der Allmächtige, oder der Allgenügende), das in alter Zeit allgemein verstanden wurde und keiner weiteren Erklärung bedurfte, während aber JW als Nomen proprium nicht ohne Erklärung neu verkündet werden dürfte; Beweis dessen ist, daß oben 3,14 eine Erklärung für nötig erachtet wird. 2) Der Name E. Sch. wird in Gen. 17,1 nicht als neuer Name, der vorher nicht bekannt war, eingeführt [1]). Es wird nicht gesagt, daß vorher Gott (etwa Noah gegenüber) sich anders nannte, während hier (nach der Erklärung der Neuern) eine neue Benennung Gottes, die einen von der frühern verschiedenen Sinn haben soll, eingeführt wird. Es müßte dies in der Weise erklärt werden, wie der Name „Abraham“ in Gen. 17,5, wenn nicht die vorangegangene Erklärung in 3,14 vorausgesetzt würde.

Es ist ferner schon deshalb unmöglich, Exod. 6,2—7 als die erste an Mose gerichtete Gottesrede zu erklären, weil hier die Hauptsache, nämlich die Sendung zu Pharao, fehlt. Oben 3,10 spricht Gott, nachdem er das zu ihm gedrungene Geschrei der Kinder Israel erwähnt, zuallererst zu Mose: „Wohlan ich will dich zu Pharao schicken, daß du mein Volk die Kinder Israels aus Aegypten führst.“ Erst nachher wird Mose aufgefordert, auch das Volk mit dem Vorhaben Gottes bekannt zu machen (3,16 f.). In unserer Gottesrede aber wird Mose bloß beauftragt, zum Volke zu sprechen (6,6 ff.), ihm die frohe tröstliche Botschaft der Befreiung aus Aegypten und der Besitz-

[1]) Dieser Gottesname wird auch an Stellen gebraucht, die nicht zu P gehören, in Gen. 43,14 und 49,25. Sie setzen also ohne weiteres den Namen als bekannt voraus.

nahme des verheißenen Landes zu bringen. Dies sagt ja deutlich, daß unserer Gottesrede bereits die in den vorhergehenden Kapiteln erzählten Begebenheiten vorangegangen und daß hier bloß bezweckt wird, das durch den vermehrten Druck zur Verzweiflung gebrachte Volk zu trösten und zu beruhigen.

Wenn wir ferner eine Stelle in Ezechiel c. 20 vv. 5—9 lesen, eröffnet sich uns noch eine andere Auffassung der Abzweckung der in Exod. 6,6—8 befindlichen Ansprache an das Volk, die bedeutsam mit, אני ה׳ beginnt und mit denselben Worten schließt. Mit der Botschaft in v. 7: „Ich werde euch mir zum Volke nehmen und euer Gott sein, und ihr werdet erkennen, daß ich der Ewige euer Gott es bin, der euch von den Lastarbeiten der Ägypter befreit“ — damit ist zugleich die Mahnung verbunden, den abscheulichen Götzendienst der Ägypter zu verlassen und zur reinen Gottesverehrung der Erzväter zurückzukehren. Der Prophet Ezechiel bietet uns (a. a. O.) den zuerlässigsten Kommentar zur vorliegenden an Mose gerichteten Gottesrede. Zuvörderst kann es nicht im geringsten bezweifelt werden, daß Ezechiels Worte sich auf unsere Rede beziehen. Dafür zeugen so deutlich wie möglich die Ausdrücke ואודע, נודעתי, נשאתי ידי, obgleich dort der Ausdruck זבת חלב ודבש uns nahe legt, daß der Prophet auch die erste Gottesoffenbarung in Exod. 3 vor Augen hat, oder vielmehr daß er die zweite Offenbarung als auf der ersten fußend betrachtet. Nun belehrt uns der Prophet zuerst, daß mit der Offenbarung in Exod. 6 die Erwählung Israels, der יום בחרי בישראל (Ez. 20, 5), eingetreten ist. Dies liegt in der Verheißung: „ich werde euch mir zum Volke nehmen“. Auf diese Stelle nimmt auch Deut. 4, 34 Bezug, wie die Ausdrücke לקחת und זרוע נטויה beweisen. Zweitens sagt Ez., Gott ist dadurch dem Volke Israel נודע geworden, daß er am Tage seiner Erwählung zu ihnen sprach: „Ich bin JW euer Gott“. Den Vätern hat er sich nicht in dieser Weise kund getan; denn zur Zeit, als er dem Abraham versicherte, ihm und seinen Nachkommen Gott zu sein (Gen. 17, 7 f.), hat er sich ihnen nicht als JW sondern als E. Sch. offenbart. Drittens erzählt uns Ez., daß

mit dieser Erwählung Israels zugleich stillschweigend der Befehl verbunden war, den Götzendienst Ägyptens zu verwerfen, welchem Gebote aber Israel nicht gehorchen wollte. Dies ist in der Thora blos in Exod. 6, 13 und Lev. 17, 7 angedeutet[1] (vgl. meinen Kommentar zu Lev. I 472).

Die Frage aber, wie konnte die Schrift sagen, Gott habe sich den Vätern nicht als JW offenbart, da wir doch auch bei ihnen zweimal finden, daß eine an sie gerichtete Rede Gottes mit אני ה' beginnt (Gen. 15, 7; 28, 13), erledigt sich nach dem eben Bemerkten von selbst. Exod. 6, 3 nimmt nicht Bezug auf alle an die Erzväter ergangenen Gottesoffenbarungen, sondern nur speziell auf die in Gen. 17 mit Abraham erfolgte Bundesschließung, die gleichzeitig dem Isaak galt (Gen, 17,25) und später dem Jakob erneuert wurde (Gen. 35, 11 f). Zum besseren Verständnis unserer Stelle sei auf ein Analogon in Jeremia 7, 22—23 hingewiesen. Jeremia sagt dort. „Ich habe nicht gesprochen mit euren Vätern und ihnen nicht befohlen zur Zeit, da ich sie aus Ägypten geführt hatte, wegen Ganz- und Schlachtopfer, sondern dies habe ich ihnen befohlen: Gehorchet meiner Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein". — Die neuern Kritiker wollen aus diesen Worten folgern, daß Jeremia die priesterliche Opferthora nicht gekannt habe. Allein dann müßte dieser Prophet auch das Deuteronomium nicht gekannt haben, denn auch in diesem Buche wird oft genug die Darbringung von Opfern an der auserwählten Stätte anbefohlen (Deut. 12, 11; 27; 16, 16; 27, 5 ff.), welche Annahme doch schon wegen Jerem. 11, 2 ff. unmöglich ist. Allein in Jer. 7, 22 f. wird, wie aus dem Wortlaut zu ersehen, nur speziell vom ersten Befehle Gottes am Berge Sinai (Exod. 19,4—6) gesprochen, wo Gott als Vorbedingung der Erwählung Israels nicht Opfer, sondern nur Gehorsam gegen

[1]) Treffend bemerkt der Midrasch (Lev. r. 7) hierüber: „Alle Vergehungen deckt die Liebe zu (Spr. 10, 12)". Die Missetat Israels blieb ungefähr 980 Jahre verschwiegen, und erst als das Volk gar zu entartet war, hat Ez. sie öffentlich bekannt gemacht. Vgl. Raschi und Kimchi zu Ez. 20.

Gott forderte[1]). In gleicher Weise wird auch in Exod. 6, 3 bloß von derjenigen Gottesoffenbarung an die Väter gesprochen, in der endgiltig das heilige Land für das Volk Israel bestimmt wurde und Gott verhieß, sein Gott zu sein (vgl. WI 24). Wenn sich Gott damals nur als E. Sch. und nicht, wie jetzt, als JW offenbarte, so soll Israel daraus erkennen, daß jetzt erst die Zeit der Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißungen gekommen ist, die darin gipfeln, daß sich Gott Israel zum Volke erwähle und als JW (als ein Gott, der stets mit ihnen ist und in ihrer Mitte wohnt, Exod. 29, 45 f.) ihr Gott sein will. — Daß die Kinder Israels auch diese Rede Mose's nicht hörten, legt der Prophet Ezechiel, sowie unsere Weisen im Midrasch, mit Recht dahin aus, daß sie dem Götzendienste nicht entsagen wollten. שהיה קשה להם לפרוש מע"ז (vgl. Mechilta zu Exod. 12, 21).

Erst in 6, 10 f erhält Mose den Befehl, von Pharao die Freilassung Israels zu fordern. Das Nähere, wie er diese Forderung vorbringen und begründen soll, wird hier nicht gesagt, weil dies bereits oben (3, 18; 5, 1 ff.) mitgeteilt ist. Es wird dann in Kürze berichtet, daß Mose sich wegen Mangels an Beredsamkeit zu dieser Sendung nicht für befähigt hielt und daß Gott, wie vorher für das Volk Israel, jetzt auch für Pharao Aharon dem Mose als Sprecher beigegeben (6, 12—13). Die Worte: „er befahl ihnen in Betreff der Kinder Israels" (6, 13) können sich nur auf den oben in 4, 15 f (vgl. 4, 30) enthaltenen Befehl beziehen, weil man sonst nicht findet, daß Aharon in Betreff des Volkes einen Befehl erhalten (oder daß er zu den Kindern Israels gesprochen hat). Wir sehen also auch hier, daß P die Berichte, die angeblich andern Quellen angehören, voraussetzt. Bäntsch sieht sich deshalb genötigt, den ganzen V. 13 dem Redaktor zuzuweisen, eine Tendenzkritik, die man nicht zu widerlegen braucht. Dillmann wieder will den Passus ויצום אל בני ישראל וגו' streichen, weil er in LXX fehlt. Allein es ist doch eher anzunehmen, daß der alexan-

[1]) Vgl. hierüber meinen Kommentar zu Lev. II, S. 237 f.

drische Übersetzer die Stelle, weil er sie hier nicht am Platze fand, absichtlich wegließ, als daß jemand einen solchen scheinbar unverständlichen Passus eingeschoben hätte. — Über den Befehl Gottes für Mose und Aharon wird erst weiter unten 6, 28—7, 5 genauer und ausführlicher berichtet. Über diese Eigentümlichkeit der hebräischen Geschichtschreibung, zuerst Ereignisse und Handlungen im allgemeinen als geschehen kurz zu berichten und dann die Einzelheiten nachzutragen, vgl. Strack zu Gen. c. 24, Exkurs III, wo dies durch eine größere Anzahl von Beispielen klar gemacht und bewiesen wird. Zwischen dem allgemeinen Bericht und der ausführlichen Darstellung ist die Genealogie Mose's und Aharons (6, 14—27) als Parenthese eingeschaltet, nach welcher der Faden der Rede von neuem wieder aufgenommen wird. Beispiele für diese Darstellungsweise sind in meinem Kommentar zu Lev. II, S. 144 zu finden.



Der Minhag der Formeln ברשות, סברי מרנן und לחיים.

Von Rabbiner Dr. M. L. Bamberger, Schönlanke.

Der Minhag beim Kiddusch, bei Hawdoloh und beim Mesumenbenschen, die Anwesenden zur Teilnahme durch die Worte ברשות und סברי מרנן aufzufordern, läßt sich auf die Gaonimzeit zurückführen, während die Formel לחיים beim Weingenusse bereits in talmudischer Zeit üblich war.

Likute Hapardes teilt im Namen von Rabbenu Hai Gaon mit: Wenn zwei Personen zusammen speisen, so nimmt derjenige, der die Beracha sagt in ehrerbietiger Weise von dem andern Erlaubnis und spricht ברשות רבי oder ברשות מורי, sind es mehrere, so sagt er ברשות רבותי oder ברשות מורי während jene erwidern ברשות שמים. Begründet wird dies mit der

Stelle in Berachoth 55a. ראי קרא ה׳ בשם בצלאל וגו׳ א״ל הקבה למשה משה הגון עליך בצלאל א״ל רבש״ע אם לפניך הגון לפני לא כ״ש א״ל אעפכ לך אמור להם הלך ואמר להם לישראל וגו׳. Als Bezalel berufen wurde, den Bau und die Einrichtung der Stiftshütte zu überwachen, wurde ihm allgemeine Zustimmung erteilt. Ähnlich ist es auch bei der Mahlzeit. Die Beteiligten wählen einen aus ihrer Mitte, einen Kohen oder einen andern Angesehenen, dem sie die ברכה übertragen mit den Worten ברך, damit zum Ausdruck bringend „du bist vor Gott würdig die Berocho zu sprechen, umso mehr vor uns". Der Aufgeforderte erwidert: ברשות רבותי זה אני יודע אם אתם מסכימים שהק״בה מסכים לכך אני עמכם jene sprechen ברשות שמים damit bestätigend מסכימים שיסכימו מן השמים שנאה והגון אתה לפנינו worauf dann der Aufgeforderte ברכה sagt und das Brod aufschneidet. Schibole Leket 140. teilt dies ebenfalls im Namen von Rabbenu Hai Gaon mit, während Tanja 23. dies im Namen von Rabbi Kalonimos Hasoken überliefert. Diese Erlaubnis wird jedoch nur bei der ברכה üder Brod, nicht aber bei Wein erbeten, weil während der Mahlzeit nicht gesprochen werden darf לפי שאין בית הבליעה פנוי (vgl. die o. a. St. Tosaphoth u. Ascheri Berachoth 43a Beth chodosch Orach Chajm 174 und Beth Joseph Orach Chajm 167 זה הכלל אין מרשין אלא על הפת ואין מסבירין אלא על היין.

Obschon der Grund von אין בית הבליעה פנוי bei Kiddusch und Hawdoloh nicht angängig, wird — um keinen Unterschied beim Weintrinken zu machen — bei Kiddusch und Hawdoloh ברשות nicht gesagt (Tosaphoth Berachoth und Beth Joseph l. c.).

Bei Kiddusch und andern Veranlassungen, bei denen ברכה über Wein zu sprechen ist, werden die Anwesenden zur Aufmerksamkeit mit den Worten סברי מרנן aufgefordert und will סברי מרנן sagen תנו דעתכם (Beth Chodosch Orach Chajm 174 und Likute Hapardes l. c.).

Die Aufforderung סברי מרנן wird von den Anwesenden mit לחיים beantwortet. Dafür werden verschiedene Gründe mitgeteilt. Zunächst שהיין גורם דברים הרבה שאינם הגונים שמביא לידי שטות שכרות ושממון (וקרא) דכתיב ויין ישמח לבב אנוש ישמח כתיב לשון שממה זכה משמחו לא זכה משממו על כן הוא אומר סברי

ומפני הפחד הוא אומר כך והן עונין לחיים וכו׳ weil der Wein unliebsame Folgen herbeiführen kann, wie Trunkenheit usw. Dann, weil durch den Wein Fluch auf die Welt kam מפני שהיין הביא קללה לעולם והזק בימי נח שנשתכר מן היין וקילל את כנען על כן אומרים סברי וכו׳ ועל כן רגילין בני אדם להשיב אחריו לחיים (Schibole Leket, Likute Hapardes l. c.).

Schibole Leket l. c. teilt noch folgenden Grund mit. Nach Sanhedrin 43 a (Semachoth II, Jad Chasaka Hilch. Sanhedrin 13, 2) wurde dem zum Tode verurteilten durch Weihrauch verstärkter Wein zum Genusse gereicht, damit er betäubt werde. Deshalb wird vor dem Genusse von Wein סברי gesprochen, um damit anzudeuten, daß dies kein Wein ist, der Vorbote des nahenden Unheils ist; die Anwesenden stimmen ein mit לחיים, um dadurch zum Ausdruck zu bringen שתה בלב טוב כי יין זה של חיים הוא „trinke fröhlichen Herzens, denn diesen Wein ist lebensspendend". Im Midrasch Tanchuma פקודי (ed. Warschau 1879.) wird derselbe wie folgt mitgeteilt: Nachdem das Zeugenverhör beendet war, forderte man die Richter zur Mitteilung ihrer Ansicht auf mit den Worten סברי מרנן, worauf sie ihr „Schuldig" oder „Nicht schuldig" sprachen. והם אומרים אם לחיים לחיים ואם למיתה למיתה. Wurde der Angeklagte für schuldig erklärt, so wurde bald das Urteil an ihm vollstreckt, vorher aber reichte man ihm einen Kelch mit gutem starken Wein, damit er den Schmerz der Hinrichtung nicht zu sehr empfinde. Im Anschluß hieran berichtet Tanchuma וכן שליח צבור כשיש בידו כוס של קדוש או של הבדלה והוא אומר סברי מרנן ואומר הקהל לחיים כלומר כי לחיים יהא הכוס, daß der Schliach Zibbur vor Kiddusch oder Hawdoloh die Worte סברי מרנן an die Gemeinde richtet und diese darauf לחיים erwidert, um damit zu sagen, daß dieser Becher Wein zum Leben und zur Gesundheit getrunken werde". (Cfr. Beth Chodosch Orach Chaim 174).

[Diese Stelle findet sich in der Buberschen Tanchumaausgabe nicht. Buber weist in der Einleitung III jedoch auf sie hin und hält sie für einen spätern Zusatz. Rabbi Hersch Chajes (Wilnaer Talmudausgabe Sanhedrin 43 a) stellt

bezüglich der die Grundlage für den Tanchuma bildenden Talmudstelle fest, daß sie nach Rabbi Scherira Gaon den Saboräern zuzuweisen sei]. Mit den von uns mitgeteilten Ausführungen aus Sanhedrin scheint übrigens die Stelle Talmud Sabbat 67b ihre Begründung zu finden; Danach sprach Rabbi Akiba vor dem Trinken eines jeden Bechers Wein die Worte חמרא וחיי לפום רבנן חמרא וחיי לפום תלמידיהון „Prosit den Vertretern der Wissenschaft". Ich möchte bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß nach מנהג אשכנז vor der Beracha, nach מנהג פולין nach derselben לחיים gewünscht wird. Erster Minhag ist gerechtfertigt durch das Prinzip גדול כבוד הבריות, wie ja auch auf den Wunsch אסותא zuerst ברוכים תהיון und dann erst לישועתך zu sagen ist, während Minhag Polen begründet ist in dem שמים עדיף כבודן. (Vgl. Pri megodim und Elijo Rabbo 174).



Talmudische Miscellen.

Von Rabbiner Dr. Schiffer-Karlsruhe.

VI.[1]

Im Traktat Sabbat S. 10 a lehrt Rabbi Chija כל דיין שדן דין אמת לאמתו Jeder Richter, der ein wahres Urteil fällt, der Wahrheit gemäß, der wird angesehen, als wäre er bei der Weltschöpfung mit beteiligt gewesen. Desgleichen bemerkt Rabbi Chanina in Megilla 15a zu dem Satze: „Gott wird dereinst . . . . zum Geiste des Rechtes sein, dem, der zu Gericht sitzet." (Jes. 28, 5 u. 6), זה הדן דין אמת לאמתה. Ebenso sagt Rabbi Jonatan in Sanhedrin 7a: כל דיין שדן דין אמת לאמתו veranlaßt, daß die Gottheit in Israels Mitte thronet. So heißt es auch in Baba Bathra 8a zu den Worten in Daniel 12, 8: „Die Weisen werden leuchten wie der Glanz des Firmaments", זה דיין שדן דין אמת לאמתו.

[1] Vgl. Jeschurun II, S. 329—332 und III, S. 165—169.

In allen diesen Stellen kehrt eigentümlicherweise der stereotype Doppelausdruck: דין אמת לאמתו wieder. Diese scheinbar überflüssige Tautologie suchen bereits die Toßafot zu erläutern: אמת wolle den דין מרומה, das „trügerische“ Urteil und לאמתו das „Beugen des Rechtes“ ausschließen. Allein kein Geringerer als Rabbi Josef Karo im Bet Josef zu Beginn des Choschen Hamischpat lehnt diese Erklärung ab, weil doch füglich beides auf dasselbe hinausläuft und durch das bloße דין אמת ohne das nachfolgende לאמתו genügend hervorgehoben ist. Nach seiner Ansicht wäre das der Sinn der talmudischen Formel: der Richter entscheidet gerecht lediglich לאמת, um der Wahrheit willen und nicht aus irgend welchen äußeren Rücksichten. Doch diese Auffassung ist gleichfalls nicht ganz befriedigend, da hiernach das Wort אמת unnötig stehe. Auch der Meharscha zu B. B. bestreitet die Richtigkeit der Karo'schen Auslegung. Indessen auch die von ihm zur Rechtfertigung Toßafots gegebene Deutung: der Richter müsse der Wahrheit entsprechend richten, auch dann, wenn durch die Aussagen der Zeugen ein anderes Urteil erwartet wird, ist nicht recht einleuchtend, weil doch auch dieses schon im דין אמת enthalten ist. Meines Erachtens aber dürfte vielleicht Folgendes der Sinn sein: der gewissenhafte Richter fällt gemeinhin das gerichtliche Erkenntnis, entweder gestützt auf Zeugenaussagen, oder auf Indicien oder auch nach dem persönlichen Eindrucke, den er bei der Verhandlung von dem Wesen, der Glaubwürdigkeit der beiden Parteien gewonnen hat. Allein bei noch so gründlicher חקירה ודרישה, Ausforschung der Zeugen und bei noch so ernster Prüfung der Verdachtsmomente ist, wie die Erfahrung aller Zeiten lehrt, ein Justizirrtum nicht ausgeschlossen. Liegt nun ein solcher tatsächlich vor, ohne daß er jedoch dem Richter zur Kenntnis, zum Bewußtsein gelangt ist, ist vielmehr der Richter in tiefster Seele von der Schuld eines Angeklagten rechtlich und zweifellos überzeugt und trifft er dieser inneren Überzeugung gemäß die Entscheidung, so hat er unbestreitbar subjektiv die Wahrheit gesprochen,

22*

objektiv aber nicht. Gelingt es ihm jedoch, die falschen Zeugen zu entlarven, die Scheingründe als solche zu erkennen und demzufolge auch dem wirklich Unschuldigen zu seinem Rechte zu verhelfen und über den Schuldigen eine gebührende Strafe zu verhängen, alsdann ist sein Rechtsspruch nicht bloß subjektiv, sondern auch objektiv wahr und richtig. Und das meint wohl auch Rabbi Chija mit seinem Doppelausdrucke: כל דיין שדן דין אמת לאמתו jedem Richter, der ein wahres Urteil fällt und zwar der Wahrheit gemäß, d. h. der nicht bloß persönlich von der absoluten Richtigkeit seines Erkenntnisses durchdrungen ist, sondern es entspricht in Wirklichkeit auch der vollen Wahrheit, einer Wahrheit, der sich schließlich auch der Verurteilte zu beugen pflegt, ein solcher Richter ist anzusehen, als wäre er bei der Weltschöpfung mit beteiligt gewesen, indem ja deren Bestand, nach Pirke Abot I Ende, auf den drei Säulen: Wahrheit, Recht und Frieden gegründet ist; oder, wie die beiden anderen Amoraim meinen, der bewirkt, daß der allgerechte Gott in der Mitte der Richter, in der Mitte Israels thronet, der wird einst, weil er das Recht des Unschuldigen und die Schuld des Strafwürdigen sonnenklar zu Tage gefördert hat, wie des Himmels Glanz leuchten und strahlen.

VII.

A. a. O. S. 118 b lehrt Rabbi Jochanan im Namen des Rabbi Simon ben Jochai: אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים „Hielten die Kinder Israel zwei Sabbate vorschriftsmäßig, würden sie sofort erlöst werden . . . . . .“ Die schwierige Frage drängt sich wohl jedermann auf: Sollte es denn in der Tat genügen, von sämtlichen Sabbaten des Jahres bloß zwei nach Gebühr zu beobachten, um der Befreiung aus aller Not und Drangsal teilhaft zu werden? Überaus zahlreich sind daher auch die Versuche der Kommentatoren, die Schwierigkeit zu lösen. Rabbi Jakob ibn Chabib meint: Wer auch nur zwei Sabbate nacheinander genau nach den Forderungen des Religionsgesetzes verlebt, der wird durch

diese Gewöhnung auch weiterhin zur Sabbatheiligung sich angespornt fühlen und hierdurch des göttlichen Beistandes sich wert erweisen. Weniger ansprechend ist die Erklärung des Rabbi Josia Pintu: Die Worte Rabbi Jochanans seien im Zusammenhange mit dem vorangehenden Ausspruche Raw's zu verstehen. Dieser lautet: Hätten die Kinder Israel den allerersten — anläßlich des Manna ihnen befohlenen — Sabbat sorgfältig gehalten, würde keine Nation der Erde Macht und Herrschaft über sie erlangt haben. Daran anschließend bemerkt Rabbi Jochanan: Hielten die Kinder Israel zwei Sabbate nach Vorschrift — und zwar einen als Sühne für die Verletzung jenes ersten Sabbat und den zweiten um die Schuld durch das Verdienst der Sabbatheiligung aufwiegen zu lassen — alsdann käme für sie die Zeit der Hilfe und Rettung. [Eine noch eigenartigere Auffassung findet sich im Meharscha zum Traktat Nidda 38 a Schlagwort שלא]. Einleuchtender dürfte wohl die Annahme sein, daß unter den „שתי שבתות“ der allwöchentliche Sabbat und der Versöhnungstag zu verstehen sei, der ja gleichfalls des öfteren in der Thora als שבת bezeichnet wird. Rabbi Jochanan wollte somit sagen: Hielten die Kinder Israels nicht bloß, was zumeist noch geschieht, den Jom Kippur, sondern auch den allwöchentlichen, opferheischenden Schabbos, würden sie sofort von aller Erdenpein befreit werden. Vielleicht aber liegt folgende Gedankenreihe den Worten Rabbi Jochanans zugrunde. An der gleichen Talmudstelle finden sich nämlich noch zwei andere, den Schabbos betreffende Aussprüche desselben Rabbi Jochanan. Es sind dies die folgenden:

כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלא מצרים

Wer den Sabbat genußreich begeht, dem verleiht man ein Erbe ohne Grenzen. Ferner כל המשמר שבת כהלכתו אפילו עובד עבודת כוכבים כאנוש מוחלין לו. Wer den Sabbat nach Vorschrift hütet, dem wird, selbst wenn er gleich Enosch den Götzen gedient hätte, alles vergeben. In diesen beiden, einander ergänzenden Äußerungen Rabbi Jochanans ist offensichtlich das charakteristische Doppelwesen des Schabbos ge-

kennzeichnet. Es besteht im עונג שבת, im frohen, sorglosen, durch den Gedanken an Gott, den Weltenschöpfer und Weltenlenker, geweihten Lebensgenuß und in שמירת שבת in der Sabbathut, im Unterlassen jedweder werktägigen Beschäftigung. Nun gibt es aber gar Viele, die עונג שבת dem Wohlbehagen des Schabbos, dem vermehrten Genusse von Speise und Trank gerne Genüge tun, dagegen über שמירת שבת, über das Verbot gewerblicher und sonstiger Werktagsarbeit sich hinwegsetzen. Dieser ungebührlichen, ungesetzlichen Halbheit, dieser willkürlichen Trennung der positiven und negativen Seite des Schabbos, will Rabbi Jochanan im Namen Rabbi Simon ben Jochais mit dem dritten Lehrspruche entgegentreten:

אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהילכתן מיד נגאלים

hielten die Kinder Israel den zweifachen Schabbos gesetzmäßig — würden sie ihn durch religiöse, genußreiche Festesfeier, aber auch durch Einstellung jeglicher Werktagsarbeit pflichtgetreu begehen — dann würden sie sich, geweiht und gehoben durch die Wahrung und Erfüllung dieses hochheiligen Gebotes — der Erlösung aus aller Mühsal und Bedrängnis würdig machen und desselben auch gar bald teilhaft werden, wie dies Jesaja bereits verkündet hat: „So spricht der Herr von den Verstümmelten אשר ישמרו את שבתותי, die, meine Sabbate hüten,— den Schabbos in doppelter Hinsicht beobachten —, die will ich zu meinem heiligen Berge gelangen lassen und sie erfreuen im Hause meines Gebetes" (56, 4 ufg.). Das dürfte wohl auch der tiefe Sinn, der im לכה דודי - Liede nachgebildeten Talmudstelle in Schebuot S. 20b sein: זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, das Wort „Gedenke", womit das Sabbatgebot im ersten und das Wort „Hüte" den Sabbat, ihn zu heiligen, womit das Sabbatgebot im zweiten Dekalog beginnt, sind von Gott in einem einzigen Ausspruche verkündet worden . . . ., um eben hierdurch die Zusammengehörigkeit und Untrennbarkeit der durch das זכור ושמור, „gedenke" und „hüte" gebotenen weihevollen Sabbatbetätigung und Arbeitsunterlassung feierlichst zum Ausdrucke zu bringen.



Professor Kittels Obergutachten.

Besprochen von einem Christen.

(Fortsetzung).

IV.

Der opfergierige Jv (1. Sam. 26, 19).

(Kap. 33).

Zunächst konstatieren wir, daß Prof. K. keinen „Beweis“ für die Echtheit dieser Erzählung verlangt, wie er einen solchen z. B. für die Worte „Ehjeh ascher ehjeh“ verlangt, mit denen nach Exod. 3, 14 Jv selbst seinen Namen erklärt haben soll. Dann nämlich scheint es nach Prof. K. eines „Beweises“ für die Echtheit zu bedürfen, wenn eine Erzählung zu einer Hypothese nicht passen will, und dann scheint es keines Beweises zu bedürfen, wenn eine Geschichte (nämlich in der Auffassung des Prof. K.) einen wichtigen Beitrag liefert zu der Hypothese einer sittlichenMinderwertigkeit des frühisraelitischen Jv. Ein seltsames Geschick hat aber von vornherein über dem Bibelspruch gewaltet, mit dem Prof. K. auf S. 33 des Obergutachtens operiert.

Wenn nämlich einer der Leipziger Richter die Kautzsch'sche Übersetzung zum Vergleich herangezogen hätte, in welcher Prof. Kittel selbst die Bücher Samuelis übersetzt hat, so wurde er mit Staunen gefunden haben, daß die (richtige) Übersetzung in der Kautzsch'schen Bibel mit der Übersetzung im Obergutachten nicht stimmt. Wir stellen die beiden Übersetzungen von 1. Sam. 26, 19 nebeneinander:

Kautzsch.	**Obergutachten.**
Hat etwa Jv dich gegen mich aufgereizt, so mag er Opferduft zu riechen bekommen.	Wenn irgend jemand Jv gegen mich augereizt, so lasse man ihn Opfer riechen.

Wir fügen zu dieser Übersetzung im Obergutachten, die wir aus der dort gegebenen Paraphrase erst herausschälen mußten, noch diese Paraphrase selbst, welche lautet: „Wenn irgend jemand Jv gegen David selbst aufgereizt, so daß er

Saul erlaubte ihn zu verfolgen, so lasse man ihn Opfer riechen. Dann kann David hoffen, werde alles wieder gut". Ohne weiteres kann man von dieser Wiedergabe des Verses im Obergutachten sagen, daß sie sich weder durch Klarheit noch durch Richtigkeit auszeichnet. Nicht einen „Jemand" hat Jv gegen David aufgereizt, sondern dich d. h. den Saul. Und nicht „erlaubt" hat Jv dem Saul, David zu verfolgen, sondern eben „aufgereizt" hat er den Saul dazu. (Die Logik: „er hat aufgereizt, so daß er erlaubte", ist unverständlich). Und nicht ein unbestimmter „man" soll Jv Opfer riechen lassen, sondern Saul soll es tun; dies ist der Sinn der Worte: „Jv soll eine (von Saul dargebrachte) Opfergabe riechen".

Der von Prof. K. im Obergutachten so willkürlich und falsch übersetzte Vers soll nun in seinen Schlußworten „so lasse man ihn Opfer riechen" nach Prof. K. ein Beweis für sein zu Anfang des Abschnittes über Jv gefälltes Urteil sein, daß derselbe ein sittliches Wesen schlechtweg nicht ist. Das Sittlichgute ist wohl auch [so wagt ein Theologieprofessor über den Allerhöchsten zu urteilen!] in ihm vertreten, aber es macht nicht den Kern seines Charakters aus, es füllt sein Wesen nicht restlos aus". Dieses unglaubliche Urteil findet Prof. K. in unserem Vers bestätigt. Er sagt: „Jv fragt hier nicht, wie es scheint, nach Gut und Bös, sondern nach Opferduft und Gaben; dann ist sein Zorn besänftigt".

Wir möchten vermuten, daß die Richter die Redewendung „wie es scheint" beanstandet haben. Statt eines sonnenklaren Beleges bringt Prof. K. ein unsicheres „wie es scheint". Mit Scheinbeweisen kann man schließlich alles beweisen. Bevor wir nun aber die profane Auffassung der Bibelstelle, welche Prof. K. im Obergutachten vertrat, näher beleuchten, möchten wir ihn, den Christen, fragen, ob sich denn in ihm gar nichts regte, als er sein obiges abfälliges Urteil über den nicht absolut sittlichguten Jv dem Gerichtshofe vorlegte. „Niemand ist gut denn der einige Gott", sagt Jesus Matth. 19, 17; und an einer anderen Stelle sagt Jesus: „Darum sollt ihr voll-

kommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Matth. 5, 48). Der Gott, dem hier von Jesus das Prädikat des absolut „Guten" und absolut „Vollkommenen" gegeben wird, ist, wie auch Prof. K. wohl weiß, nicht ein neuer von Jesu gelehrter Gott, sondern der alttestamentliche Gott Jv, wie er in der Bibel vorliegt, vom ersten Blatt der Bibel an bis zum letzten. Gilt ihm Jesu Urteil über Jv so gar nichts mehr? Und ist einem Professor der Theologie das Wort unbekannt, welches Jesu in einem theologischen Disput zu den Sadduzäern sagte: „Ihr irret und wisset die Schrift nicht" (Matth. 22, 29)? Doch nur zur Exegese des Prof. K.

Es ist eine im A. T. überall herrschende Vorstellung, daß der Genuß, welchen Gott am Opfer hat und welcher mit dem anthropomorphischen Ausdruck eines wohlgefälligen „Riechens" bezeichnet wird, sich nicht auf das opus operatum des Darbringens an sich bezieht, sondern auf den Inhalt, der sich in der Form des Opfers kundgibt. Die leere Form ohne diesen Inhalt ist Gott ein Greuel. Bereits an Kains und Abels Opfer sehen wir den Unterschied, welchen Gott macht zwischen einem Opfer, das der Ausdruck herzlicher Dankbarkeit oder, wie der Hebräerbrief 11, 11 sagt, des „Glaubens" ist, und einem solchen Opfer, bei dem die Innerlichkeit der Person fehlt: nur auf Abels Opfer blickte Jv gnädig, während er Kains Opfer den Gnadenblick versagte (Gen. 11). Und wenn es Gen. 8, 21 beim Opfer Noahs heißt: „Und Jv roch den lieblichen Geruch", so wäre es eine mehr als oberflächliche Vorstellung, daß nach Meinung des Erzählers der Fettdampf an sich es war, der Jv wohlgefiel. Sondern der in dem Opfer sich aussprechende Sinn des Noah, seine im Opfer sich kundgebende Dankbarkeit für die Errettung aus dem Flutgericht war es, was das Opfer zu einem „süßen Geruch" machte. Wenn das „Riechen" Gottes bloß roher Ausdruck einer frühisraelitischen heidnischen Vorstellung gewesen wäre, würden die Propheten diese Rede- und Vorstellungsweise nicht selbst gebraucht, sondern bekämpft haben. Wir lesen aber Amos 5, 21: „Ich hasse, verwerfe eure Feste und mag nicht rie-

chen eure Festversammlungen", wo der Ausdruck „riechen" d. h. „mit Wohlgefallen riechen" der Opfersprache entlehnt ist und die Rechtmäßigkeit ihres auch für die prophetische Zeit geltenden Gebrauchs veraussetzt. Kaum ist nötig daran zu erinnern, daß auch das Neue Testament sich dieses Ausdrucks bedient. „Christus" heißt es Eph. 5, 2 „hat sich selbst dargebracht für uns als Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch". Nicht das Opfer an sich, will der Apostel sagen, war Gott ein süßer Geruch, sondern der Sinn, mit dem Christus es darbrachte, nämlich seine Bereitwilligkeit, machte es zu einem süßen Geruch. Man vergleiche auch Phil. 4, 18, wo der Apostel die ihm von den Philippern gespendeten freiwilligen Liebesgaben mit den Prädikaten ausgezeichnet: „ein süßer Geruch, ein angenehmes Opfer, Gott gefällig". Eine durchaus einheitliche Auffassung davon, daß es Gott nicht um das Opfer an sich, sondern um Hingabe des Herzens zu tun ist, zieht sich durch die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments; man vgl. 1. Sam. 15, 22; Ps. 40, 7; 51, 18; Spr. 15, 8; 21, 3. 27; Kohel. 4, 17; Jes. 1, 11; Jer. 6, 20; Hos. 6, 6. Selbstverständlich wurde von der großen Masse des Volkes je und je der Opferdienst als opus operatum beobachtet (so schon von Kain), genau wie z. B. in der christlichen Kirche die Sakramente oder in Kirche und Synagoge die Gebets- und andere gottesdienstliche Übungen an dem Schaden der Äußerlichkeit kranken. Er wäre aber überaus verkehrt, wollte man die der „Volksreligion" anhaftende inferiore Auffassung von Gott und Gottesverehrung für ein Gemeingut des ganzen Volkes halten, als ob es Perioden gegeben hätte, in denen der reine Gottesbegriff völlig verschwunden gewesen wäre. Wir sehen immer wieder erleuchtete Geister auftreten, geistige Führer des Volkes auf dem rechten Weg. Prof. K. aber stellt die Hypothese auf, es spuke im Religionsbuch des Volkes Israel die „Volksreligion" so, daß auch die Erleuchteten wie z. B. ein David davon angesteckt waren, und daß auch die heilige Geschichtsschreibung Züge der „Volksreligion" aufweise. Wäre es an dem, würden diese Geschichtsbücher sehr mit Un-

recht den Namen „Propheten“ tragen, den ihnen die Synagoge gegeben hat. Sie wären dann nicht im Geist der Propheten verfaßt, sondern im Geist der „Volksreligion“. Nun gestattet sich Prof. K., David (gegen das Wort Jesu, Evang. Mark. 12, 36: „David spricht durch den heiligen Geist“) den prophetischen Geist, wenigstens in der uns beschäftigenden Bibelstelle, abzusprechen und ihm eine „unsittliche“ Anschauung von Jv beizulegen. Wir wollen Prof. K. nicht auf den davidischen Psalm 51 verweisen, wo das Wort steht (V. 18 f.): „Du hast nicht Lust zum Opfer, ich wollte dir's sonst wohl geben; und Brandopfer gefallen dir nicht“, das will sagen: Nicht um äußerlichen Gottesdienst ist es Gott zu tun, sondern um die Hingabe des Herzens, eine Auffassung vom Opfer, die es direkt verbietet, dort, wo David in Befolgung der sinaitischen Thora entweder selbst Tieropfer darbringt oder andere dazu ermahnt, an ein opus operatum zu denken welches nach Davids Ansicht Gott zufriedenstellen solle. Wir wollen, sagen wir, Prof. K. nicht auf diesen Psalm verweisen, da er ihn im Psalmenkommentar dem David abspricht. Aber auf etwas anderes wollen wir ihn verweisen, nämlich auf das 1. Buch Samuelis, wo doch wohl auch nach Kittel ein- und derselbe Geist waltet, nämlich der „sittlich niedrige“. Was aber lesen wir da? 1. Sam. 7, 9 opfert Samuel ein Lamm und betet für Israel, und Jv erhört ihn. Aber gleich acht Kapitel später, Kap. 15, 22 spricht derselbe Samuel zu Saul: „Meinst du, daß Jv Lust habe am Opfer?“ Wenn nun im gleichen Buch auch David vom Opfer spricht, so wird es wohl im Sinne Samuels sein: Das Opfer gilt, aber nur als ein Opfer des frommen Herzens. Das opus operatum des Opfers, wie Saul es sich dachte, wird ausdrücklich verworfen. Soll der fromme David, der von Samuel Gesalbte, auf einer niedrigeren Stufe als der Prophet gestanden haben? Von einer niedrigen Stufe der Sittlichkeit zeugt seine zweimalige Verschonung wahrlich nicht; noch weniger sein Verhalten gegen den fluchenden Simeï, dessen Leben er in der Hand hatte: „Laßt ihn, Jv hat's ihn geheißen“ (2. Sam. 16).

Zum Verständnis des uns auf den ersten Blick befremdlichen Reizens zum Bösen, welches 1. Sam. 26, 19 von Gott ausgesagt wird, ist nötig zu wissen, was das Alte Testament über das Verhältnis der göttlichen Kausalität zum Bösen und Übel lehrt. Öhler sagt hierüber in seiner „Theologie des A. T." I, 186 folgendes:

„Auch in dem Sündigenden selbst wirkt eine göttliche Kausalität, und dieses für verschiedene Abzweckung. Einen, der sonst in Gottes Wegen wandelt, läßt Gott in Sünde fallen, um ihn zu versuchen, um einen verborgenen Bau in seinem Herzen offenbar zu machen und ein von ihm verschuldetes Gericht so zum Ausbruch zu bringen und so Gottes Gerechtigkeit ins Licht zu stellen. Hierher gehören Fälle wie 2. Sam. 24 (die Volkszählung), vgl. Stellen wie Ps. 51, 6; 2. Chr. 32, 31. An dem andern, der mit Vorsatz Sünde in sich hegt und wissentlich Gott widerstrebt, betätigt sich die göttliche Kausalität in der Dahingabe an die Sünde, vermöge welcher nun das Sündigen für diesen Menschen zur Notwendigkeit wird und er durch das Gericht, dem er verfällt, Gott verherrlichen muß. Dies ist die Verhärtung oder Verstockung des Menschen, von der bereits im Pentateuch so häufig die Rede ist (Exod. 4, 21; 7, 3; Deut. 2, 30 usw.). Der Typus der Verstockung sind besonders Pharao und die kanaanäischen Stämme. . . . Die Voraussetzung aller Verstockung ist aber, daß Gott als der Langmütige ארך אפים das Ausreifen des Bösen abwartet, s. schon Gen 15, 16".

David will also zu Saul sagen: Es ist möglich, daß deine Verfolgungsucht gegen mich, der dir nichts zuleide getan, auf einen Zorn Gottes gegen dich zurückgeht, dem du verfallen bist, weil du dich der Sünde so sehr ergeben hast, und welcher beabsichtigt, daß das Maß deiner Sünde voll und du reif für das Gericht wirst. In diesem Fall ist es für dich hohe Zeit, dem Zorn Gottes zu entgehen und ihn zu versöhnen. Ich rate dir also, ein Opfer darzubringen, welches Jv ein süßer Geruch ist oder welches Jv „riechen" d. h. mit Wohlgefallen annehmen mag, ein Opfer, mit dem du ihn versöhnen, begüti-

gen und seinen Zorn gegen dich abwenden kannst. — Auf diese überaus ernste Mahnung hat Saul kein Wort der Erwiderung. Er fragt den David nicht, welches das Opfer sei, das Gott gefallen, und dieser hat keine Gelegenheit ihm zu sagen: „Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist, ein geängstetes und zerschlagenes Herz wird Gott nicht verachten. Wenn der König solch ein Opfer hätte bringen mögen, wenn er sich gedemütigt hätte vor Jv, es hätte ihm noch geholfen werden können. Aber nur für den Augenblick erkennt Saul seine Sünde. Seine Schlußworte an David (V. 25): „Gesegnet bist du, mein Sohn David; du wirst, wie unternehmen, so auch hinausführen“, sind kühl; es tritt nicht etwa Friede, noch viel weniger Bekehrung bei Saul ein, vielmehr gehen ihre Wege auseinander: „Und David ging seines Weges und Saul kehrte zurück an seinen Ort“. Der Eindruck, den David von dieser seiner letzten Zusammenkunft (sie sehen einander im Leben nicht wieder) mitnahm, ist in den folgenden Worten (Kap. 27, 1) ausgedrückt: „Und David sprach in seinem Herzen: „Nun werde ich eines Tages weggerafft werden durch die Hand Sauls“. Die Mahnung, den Zorn Gottes zu versöhnen blieb unbeachtet. Saul war dem göttlichen Gericht der Verstockung verfallen. Er ging seinem Untergang entgegen.

Während nun Prof. K. dieser Geschichte das Ergebnis entnimmt, daß Jv nicht nach Gut und Böse fragt, sondern nach Opferduft und Gaben, also ein nur beschränkt sittlicher Gott sei, meinen wir, daß nach Davids Anschauung Jv gar sehr nach Gut und Böse fragt und es sehr ernst mit der Sünde nimmt und da, wo ein Mensch trotz vielfältigen Mahnungen von ihm abgefallen ist, das Gericht der Verstockung eintreten läßt. Weit entfernt, daß diese Geschichte ein Beweis für den erschreckenden Satz Prof. Kittels wäre, daß das Sittlichgute das Wesen Jv's nicht restlos ausfülle, enthält sie vielmehr eine für alle Zeiten wichtige Anleitung, gewisse Zustände im Einzel- wie im Völkerleben und die dabei waltende göttliche Kausalität zu erkennen. (Fortsetzung folgt).

Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung).

Die Feindseligkeit der Kirche.

Unsere Darlegung der Haltung der polnischen Stände den Juden gegenüber muß mit der Kirche beginnen, nicht nur wegen ihrer Macht über die Seelen der Einzelnen, sondern auch auf Grund der Tatsache, daß sie, von kosmopolitischen Einflüssen beherrscht, und daher weniger an dem örtlich beschränkten Ergehen des Landes interessiert und auch infolge ihres unermeßlichen Reichtums von den Juden finanziell weit unabhängiger als der König und die Stände, in ihren Anstrengungen, Juden und Judentum zu vernichten rastlos und ohne Unterbrechung tätig war. Ihre Haltung gegen die Juden ist klar in dem Beschluß ausgedrückt, den die Kirchensynode des Jahres 1542 annahm und der lautet:

> Sintemalen die Kirche die Juden einzig und allein zu dem Zweck duldet, uns an die Leiden des Heilands zu erinnern, so darf ihre Zahl unter keinen Umständen zunehmen.

Dieses Evangelium des Hasses, im Namen dessen verkündet, der gebietet, seine Feinde zu lieben, wurde ihre unumstößliche Richtschnur während des ganzen Verlaufes der polnischen Geschichte.

Schon im Jahre 1266, zwei Jahre nach der Veröffentlichung des Freibriefes von Boleslaw und als ein Protest gegen ihn, nahm die Breslauer Synode eine Anzahl strenger Beschränkungen gegen die Juden an unter dem Vorwande, daß

> sintemalen Polen eine neue Pflanzung auf dem Boden der Christenheit ist, zu befürchten steht, daß seine christliche Bevölkerung leichter dem Einfluß der abergläubischen Lehren und bösen Sitten der in ihrer Mitte lebenden Juden erliegen könnte.

Daher verbietet die Synode streng jede Art gesell-

schaftlichen Verkehrs zwischen Juden und Christen, ein Verkehr, der im alten Polen ebenso häufig war als vormals in Westeuropa. Um diesen Verkehr zu verhindern, schlägt die Synode vor, die Juden in Ghettos einzusperren und sie von der umgebenden Bevölkerung durch einen besonderen Kopfputz und durch eine Anzahl anderer Beschränkungen von ebenso entwürdigendem Charakter zu unterscheiden.

Das weitreichendste aller dieser kanonischen Verbote ist dasjenige, das den Juden untersagte, Steuern zu erheben und andere öffentliche Aemter zu bekleiden. Aehnliche Gesetze wurden von den späteren Kirchenkonzilien angenommen oder bestätigt, und eines unter ihnen (das von Kalisch im Jahre 1420) geht so weit, den Juden, die in den kirchlichen Sprengeln wohnten, die Bezahlung einer besonderen Kirchensteuer aufzuerlegen, als eine Art Entschädigung dafür, daß sie den Christen Platz weggenommen haben.

Im Allgemeinen blieben diese Forderungen der Kirche in der Zeit, von der jetzt die Rede ist, nur pia desideria, deren Verwirklichung zu verhindern die Könige bemüht waren. Aber in einigen Fällen triumphierte die himmlische Macht über das irdische Königtum. So drohte, als Kasimir IV, der in großen Geldnöten war, die alten Privilegien der Juden bestätigte, ihm der Erzbischof von Krakau mit den Qualen der Hölle und zwang ihn, den von ihm früher bestätigten Freibrief zu widerrufen, und dieses Geschehnis wurde in allen Orten des Königreiches durch Herolde verkündet und von judenfeindlichen Krawallen begleitet.

Es ist unnötig zu sagen, daß die Kirche die wohlerprobte und nie versagende Beschuldigung des Ritualmordes und der Hostienschändungen nicht vernachlässigte, obwohl sie, wie wir gesehen haben, auf Grund der königlichen Freibriefe unzulässig war. In diesen eifrigen Bestrebungen wurde die Kirche von den Bewohnern der Städte, den Bürgern, auf das Bereitwilligste unterstützt, die ihre besonderen Gründe hatten, die Juden zu fürchten. Wie anderwärts bilden diese Anklagen ein Kennzeichen der Stärke, mit der die Juden gehaßt wur-

den. Sie brechen gleich Eiterbeulen auf, die offenbaren, wie weit im Verborgenen die Krankheit fortgeschritten ist.

In der ersten Zeit erreichten die Anklagen der Geistlichkeit gegen die Juden dank dem Schutze der Könige nicht den Grad der Heftigkeit, der sie später charakterisierte. Sie stellten nichtsdestoweniger eine bedeutungsvolle Waffe in den Feldzügen der Kirche dar. Im Jahre 1399 wurden dreizehn jüdische Aelteste in Posen, einer Stadt, in der der wirtschaftliche Kampf zwischen Juden und Christen besonders heftig war, beschuldigt, drei Hostien gestohlen und durchbohrt zu haben, aus denen natürlich in wunderbarer Weise Blut herausfloß, und sie wurden bei lebendigem Leibe auf Feuer langsam geröstet. Um dem Unrecht noch den Hohn hinzuzufügen, hatten die Juden, weil sie dieses Verbrechen begangen hatten, eine jährliche Steuer zu bezahlen, die bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts auf ihnen ruhte. Im Jahre 1699 feierte die christliche Gemeinde in Posen die Dreihundertjahrfeier dieses großen Wunders, und von diesem Zeitpunkte an wurden die Vorsteher der jüdischen Gemeinde gezwungen, an der Spitze der jährlichen Prozession voranzuziehen und hierbei ein großes Bild voranzutragen, das dieses Verbrechen darstellte, — eine Ehre, von der sich die Juden nur im Jahre 1724 durch ein schweres Lösegeld loskauften. Im Jahre 1407 führte die Anschuldigung des Ritualmordes, die von der Geistlichkeit in Szene gesetzt wurde, zu einem furchtbaren Aufstand in Krakau, in dem zahlreiche Juden getötet und ausgeplündert wurden. Jüdische Pogrome waren ein nicht zu seltenes Schauspiel. Eine besondere Eigenart, die aus den frühesten Zeiten Polens stammte, war das sogenannte „Schülergeläuf“, ein von den Juden geprägter Ausdruck, der die systematischen Angriffe junger Priester, der Schüler der geistlichen Seminarien, bezeichnet, die sehr häufig in der gleichen Art wie die Buschklepper von heutzutage, angestellt waren, nicht nur die Juden zu überfallen, sondern auch durch Erpressung wirtschaftliche Zugeständnisse von ihnen zu erzwingen.

Das Auftreten der Reformation verstärkte die feindselige Gesinnung der Kirche gegen die Juden. Die Fortschritte, mit denen ihre freisinnigen Lehren sich durchsetzten, wurden dem Einfluß der Juden zugeschrieben, denen sogar vorgeworfen wurde, sie hätten eine große Zahl von Christen zum Judentum bekehrt. Literarischer Antisemitismus, eine Erbschaft des Mittelalters, mit der Fabrikmarke „Made in Germany", erhob seine giftgeschwollene Stimme gegen den verhaßten Stamm. Diese Stimmungen fanden ihren Ausdruck in dem bereits oben erwähnten Beschluß der Synode des Jahres 1542, der den König auf das dringendste ersuchte, die Ausführung der bei früheren Gelegenheiten angenommenen kanonischen Gesetze mit allem Nachdruck zu betreiben: die Vermehrung der Juden im Lande einzuschränken, den Bau neuer Synagogen zu verbieten, die Juden von der Anstellung als Verwalter auf den Ländereien der Schlachta auszuschließen, ebenso wie ihnen die öffentliche Ausstellung ihrer Waren zu untersagen und andere Beschlüsse von dem gleichen menschenfreundlichen Charakter.

Um den Anhängern der Reformation die Wahrheit des heiligen Abendmahles zu beweisen, wurde mit Unterstützung eines päbstlichen Nuntius im Jahre 1556 in Sochaczew ein neuer Hostienprozeß eingeleitet. König Sigismund II, der aufgeklärt genug war, die wahren Beweggründe der Hetze zu durchschauen, gab sofort Befehl, die Anklage zu unterdrücken. Aber die Geistlichkeit überlistete den König, und drei Juden wurden vor der Ankunft des königlichen Herolds auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Es ist unnötig, noch weiter auf Einzelheiten einzugehen. Die angeführten Tatsachen genügen, um die Haltung der polnischen Geistlichkeit zu beleuchten, die nicht um ein Jota besser war als die ihrer „Brüder in Christo" in Westeuropa, nur mit dem Unterschiede, daß ihre wirkliche Macht in Polen nach dem Jahre 1572 begann, zu einer Zeit, in der ihre Macht in Westeuropa bereits ins Wanken geraten war.

Der wirtschaftliche Aufschwung der polnischen Judenheit.

Der Kampf zwischen den Juden und den anderen beiden Ständen trägt in den meisten Fällen einen wirtschaftlichen und nur zum Teil einen gesellschaftlichen Charakter, obwohl er sich gelegentlich in ein geistliches Gewand kleidet.

Wollen wir die Folgen, die dieser eigenartige Kampf zeitigte, in rechter Weise würdigen, so müssen wir die wirtschaftliche Stellung der Juden in Polen in voller Klarheit erkennen. Wir haben oben gesehen, daß die Juden von den Königen in erster Linie als Kapitalisten willkommen geheißen wurden, und da Kapital in Polen besonders knapp war, bedurften sowohl der König wie das Volk noch mehr als anderswo dieses Lebenselementes. Es ist daher natürlich, daß die Juden hier, wie sie es schon längst in anderen Ländern waren, die Geldleiher wurden. Der Freibrief Kasimirs besteht in seinem Hauptteil aus Paragraphen, die über diese Beschäftigung handeln, und aus den Freiheiten, die ihnen gewährt wurden, können wir schließen, daß man das Geldleihen als eine unbedingte Notwendigkeit für den wirtschaftlichen Fortschritt Polens ansah.

Aber die Juden in Polen waren nicht nur im Besitze von Kapital, sie waren auch Kapitalisten, das heißt, sie hatten in einem Lande, in dem Mangel an geschäftskundiger Gewandheit herrschte, einen großen Vorsprung vor dessen Bewohnern, und sie waren in ihm die einzigen, die es verstanden, Kapitalien in Umlauf zu bringen. Die Juden wurden daher die Finanzleute oder die Bankiers Polens. Bereits im zwölften Jahrhundert traten die Juden als Pächter der königlichen Münze auf, und wir besitzen aus diesem Jahrhundert Geldstücke, auf denen die Namen der polnischen Könige in hebräischen Schriftzeichen aufgeprägt sind. Jnfolge dieser finanziellen und geschäftlichen Gewandheit wurden die Juden Steuerpächter, das heißt, sie pachteten die zahlreichen und mannigfachen Einkünfte des Staates, und sie waren im Stande, sie nicht nur viel wirksamer als ihre

christlichen Mitbürger einzuziehen, sondern auch der Staatskasse die ungeheuren Summen vorzuschießen, die diese repräsentierten. Die Juden waren ferner häufig als Finanzagenten des Königs und des Hofes angestellt und wurden so in einer Person „Geldjuden“ und „Hofjuden‘.

Abgesehen von diesen Finanzoperationen waren die Juden darin geschäftig, die natürlichen Quellen Polens zu erschließen. Sie nahmen eine führende Stellung in der Industrie ein, ebensosehr dadurch, daß sie die Gruben, die Salzbergwerke, die Waldungen des Landes pachteten, als auch dadurch, daß sie die Ländereien der Könige und des Adels verwalteten. Wie weit ihr Einfluß ging, kann aus der Tatsache ermessen werden, daß trotz aller Widersprüche der Geistlichkeit die Synode im Jahre 1643 sich veranlaßt sehen mußte, einen Beschluß durchzusetzen, der die Bischöfe verdammte, die Juden als Verwalter ihrer Ländereien anstellten.

Die Juden, die diesen Tätigkeiten nachgingen, bildeten die oberste Schicht der Judenheit, und ihr Einfluß und ihre Erfolge mögen durch einige wenige Beispiele beleuchtet werden. Wieschynck, ein jüdischer Kaufmann aus Krakau, aus dem vierzehnten Jahrhundert, überreichte der Enkeltochter Kasimir des Großen als Hochzeitsgeschenk die Summe von hunderttausend Goldgulden, in gleicher Höhe mit der Mitgift, die sie von ihrem Großvater erhielt. Abraham, ein Jude aus Böhmen, aus dem Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, der vom König von Böhmen und dem deutschen Kaiser an Sigismund I. empfohlen war, pachtete die jüdischen Abgaben für ganz Polen für eine sehr hohe Summe, die er im Stande war, der Kasse im Voraus zu bezahlen. Sein Zeitgenosse Josko (Joseph) bekleidete unter Alexander Jagello einem König, der sonst den Juden unfreundlich gesinnt war, den Posten eines königlichen Pächters der Zölle und Steuern in nahezu halb Polen. Michael Josefowitsch aus Brest in Litauen, gleichfalls aus dem sechzehnten Jahrhundert, war der Pächter der königlichen Einkünfte in ganz Litauen und war zeitweise als Schatzmeister des Großherzogtums tätig und

zahlte den Beamten ihre Gehälter und den Gläubigern des Königs ihre Gelder aus. Die Glieder dieser jüdischen „haute finance“, die ein typisches Element in der Zusammensetzung der polnischen Judenheit besonders der früheren Zeit bildet, erfreute sich auch der persönlichen Gunst und des Schutzes der Könige und betrachteten sich als Edelleute; ihre Lebensweise war auch die gleiche und in Litauen nannte man sie die „Schlachta von Jerusalem“.

Der Mittelstand der polnischen Judenheit war aus Kaufleuten, Klein- und Großhändlern zusammengesetzt, die inländischen und auswärtigen Handel trieben, ein Beruf, für den Jahrhunderte der Erfahrung und Gewöhnung den Juden zur Seite standen. Die niedrigste Klasse bestand schließlich aus Handwerkern, eine Beschäftigung, die für das wirtschaftliche Leben der polnischen Judenheit mehr und mehr charakteristisch wurde.

Eifersucht der Bürger.

In der Verfolgung dieser ihrer wirtschaftlichen Bestrebungen mußten die Juden notwendigerweise mit den beiden polnischen Ständen, der Schlachta und den Bürgern zusammenstoßen. Ich will das Ringen mit den letzteren zuerst besprechen, weil es die breiten Massen der Judenheit berührte und mit größerer Heftigkeit und Ausdauer geführt wurde, als der Kampf zwischen den Juden und der Schlachta.

Die Interessen der Bürger und der Juden standen vom ersten Anbeginn an im Widerstreit miteinander. Beide waren von den früheren polnischen Königen ermutigt worden, in Polen einzuwandern und sich in den Städten anzusiedeln, und beide hatten sich auf den Handel und das Handwerk geworfen. Überdies waren die Bürger weit ernsthaftere Gegner als die Polen; sie waren betriebsam, sie waren ausdauernd, und sie waren in ihren Ratsmannschaften, kaufmännischen Gilden und Handwerkerzünften gut organisiert und dazu führten sie das Gift des germanischen Antisemitismus aus ihrer Heimat ein.

Die Erfolge der Juden reichten aus, ihre verborgene Gegnerschaft zu offener Feindschaft aufzupeitschen. Denn mit all ihrer deutschen Sparsamkeit und Betriebsamkeit, die sie den Polen so überlegen machte, waren sie den Juden in keiner Weise gewachsen. Man braucht nur an den Typus des mittelalterlichen deutschen Kramhändlers zu denken, wie er in der Erzählung von Charles Reade „The Cloister and the Hearth“ so meisterhaft gezeichnet wird, der während seines Mittagsschläfchens so vollständig an sein Geschäft vergaß, daß die Kundin in ihrer Verzweiflung „mit der Spitze ihres kleinen Schuhes den Schläfer unsanft bearbeitete und ihn damit wie mit einem Schraubenzieher rundherum anbohrte“, um sich lebhaft vorstellen zu können, daß er in seinem Adoptivvaterlande gegen die Beweglichkeit und den Scharfsinn des Juden noch viel weniger aufkommen konnte. Zudem waren die Juden durch ihre Beziehungen zu ihren Glaubensgenossen in anderen Ländern und durch ihre Anpassungsfähigkeit, die sie sich im Laufe der Jahrhunderte erworben hatten, besonders erfolgreich in ihrem auswärtigen Handel, indem sie Handelsbeziehungen mit der fernen Krim und der Türkei eben so gut wie mit dem nahen Deutschland und anderen Ländern Westeuropas anbahnten und fast ausschließlich allein ausnutzten. Schließlich war der Jude mehr als seine christlichen Mitbürger geneigt, die Freuden des Lebens in dem Studium und der Ausübung seiner Religion zu erblicken und daher leichter in Bezug auf die Güter dieser Welt zufrieden zu stellen. Kein Wunder also, daß die Juden gefährliche und erfolgreiche Konkurrenten waren.

Der Kampf gegen diese Nebenbühler nimmt die doppelte Form der offenen Gewalt und der stillschweigenden Zurückdrängung an. Angriffe des Pöbels auf die Juden, gewöhnlich mit Unterstützung der immer hilfsbereiten Geistlichkeit ins Werk gesetzt, wurden ein beliebtes Kampfmittel in den Großstädten. Aber hier hatten es die Bürger mit den Königen zu tun, die gegen diese Art, wirtschaftliche Probleme zu lösen, mit aller Macht vorgingen. So erschien im Jahre 1455, als

ein heftiger Pogrom, von dem berüchtigten päpstlichen Nuntius Capistrano in Szene gesetzt und geleitet, in der Hauptstadt Krakau wütete, der König Kasimir IV. selbst auf dem Schauplatz und legte, nachdem er dem Aufruhr Einhalt geboten, den Behörden der Stadt eine schwere Strafe im Betrage von dreißig Tausend Gulden auf. Noch charakteristischer ist die Handlungsweise Sigismund I., der im Jahre 1530, als in derselben Stadt ein Aufstand gegen die Juden ausbrach, nicht nur ein Dekret erließ, das die Aufrührer mit Tod und Gütereinziehung bedrohte, sondern auch die Bürger von Krakau zwang, zehntausend Gulden als ein Pfand dafür niederzulegen, daß die öffentliche Ordnung nicht gestört werden würde.

Erfolgreicher bewährte sich der stillschweigende Kampf der Zurückdrängung. Die Juden bildeten in den Städten gemäß den königlichen Freibriefen einen Staat für sich; sie waren gesetzlich dem Verfahren der städtischen Gerichtshöfe nicht unterstellt und der Gerichtsbarkeit der Woiwoden unterworfen. Aber die Bürger brachten es im Laufe der Zeit dahin, ihr Recht, sich in den Städten niederzulassen und dort Handel zu treiben, zu beschränken, Gewiß, de jure wurde ein Ghetto in Polen niemals anerkannt, aber de facto kam es nach und nach in Aufnahme. So ordnete im Jahre 1494, als in Krakau Feuer ausbrach, wobei das Eigentum der Juden von dem Pöbel geplündert wurde, der König Johann Albrecht an, indem er augenscheinlich den Wünschen der Bürger nachgab, daß die Juden sich in der Vorstadt Kasimierz ansiedeln sollten, die seit dieser Zeit eine rein jüdische Stadt geblieben ist.

Dieses Streben wurde gegen Ende dieses Zeitabschnittes noch stärker unterstrichen, zum Teil wegen der Ausbreitung der Reformation und zum Teil wegen der anwachsenden Einwanderung der Juden aus Böhmen und den angrenzenden Ländern. Im Jahre 1532 wurden die Juden von Posen auf ihre alten Stadtviertel beschränkt, und die Zahl der jüdischen Häuser wurde auf neunundvierzig begrenzt. In kleineren

Städten wurden die Juden in ähnlicher Weise abgesondert, und es gab eine Anzahl von Städten, die ein besonderes Vorrecht, „de non-tolerandis Judaeis“ genannt erhielten, das die Ansiedelung von Juden überhaupt verbot. Abgesehen von diesen Beschränkungen im Wohnrecht wurden vom König, der oft den mächtigen städtischen Behörden nachgeben mußte, die gelegentlich, wie es mit Posen, Lemberg und Krakau der Fall war, sich zu gemeinsamem Auftreten vereinigten, ähnliche Bestimmungen erpreßt, die den Handel der Juden lahmlegen sollten.

(Fortsetzung folgt.)



Zum Unterricht in der hebräischen Grammatik.

Zu dem unter diesem Titel erschienenen Aufsatz in Heft V des Jeschurun, möchte ich in einem Nachwort, das voriges Mal wegen Raummangels ausfallen mußte, einige Bemerkungen hinzufügen.

Ich gebe seit 26 Jahren an einer der größten Religionsschulen Deutschlands, die auch darin eine besondere Stellung einnimmt, daß sie einen Teil ihrer Schüler bis zum Abiturientenexamen behält den נ"ך unterricht in den höheren Klassen, also Schülern vom 14. bis zum 18. Jahre. Ich darf mich also zu dem erörterten Thema schon deshalb äußern, weil ich den Mangel an grammatischen Kenntnissen bei den Schülern der Religionsschule an eigenem Leibe spüre. Es versteht sich auch von selbst, daß innerhalb des Lehrerkollegiums seit Jahrzehnten die Notwendigkeit des Unterrichts in der hebräischen Grammatik erörtert wird und alles Mögliche unternommen wird, ihn fruchtbringend zu gestalten.

Was ich hier erfahren, will ich mitteilen; da die Berliner Kinder doch nicht die unbegabtesten im ganzen Reiche sind

und das Lehrerkollegium der Schule, das sich jeder Zeit fast ausschließlich aus Akademikern zusammensetzt, die z. T. noch wissenschaftliche Pädagogik zu ihrem Fachstudium gemacht, auch nicht von allen guten Geistern der Erziehungskunst verlassen ist, so dürften diese Erfahrungen zum mindesten einen Beitrag zu einer gerechten Kritik der von dem gesch. Verfasser gemachten Vorschläge bieten. Einen Beitrag; denn auch unsere Schule ist nur eine Schule unter anderen, mit einer eigenartigen Zusammensetzung des Schülermaterials. Der Verfasser hat uns doch nicht deutlich genug von dem Ergebnis des nach seiner Methode geübten Unterrichts erzählt und vor allem nichts darüber, um was für eine Gattung von Kindern es sich handelt, ob Volksschulkinder oder solche, die eine höhere Schule besuchen.

Denn das ist das erste! Unsere Religionsschule, die auf der unteren Stufe zu einem großen Teil von Kindern besucht wird, die „die Gemeindeschule" besuchen, hat bis jetzt bei jedem Versuch, einen irgendwie methodischen Grammatikunterricht in die unteren Stufen zu verlegen, die Waffen gestreckt. Die Gemeindeschüler, die nicht einmal eine moderne fremde Sprache erlernen, können eben nicht in den Geist der grammatischen Formen eindringen, sie sind nicht im Stande, nach der noch so wiederholten Durchnahme der Formen, sich mit Hilfe eines Wörterbuches selbständig vorzubereiten. Die Vorschläge des Verfassers (auf S. 260) „Die Pronomina, die Singular- und Pluralformen. die Änderungen des Adjektivs, die Numeralia, die Prä- und Suffixe, endlich das Kal des Verbs" durchzunehmen, erscheinen uns so selbstverständlich. Wir können uns nicht vorstellen, daß das nicht überall, wo irgendwie Bibel- und Gebetunterricht erteilt wird, geschieht. Was wir leugnen, ist nur, daß auf dieser Grundlage sich irgendwie ein fester Bau errichten läßt. Es ist bekannt, daß die Kenntnis des Kal des regelmäßigen Verbums verzweifelt wenig dem Schüler nützt zur Erfassung der Formen, wenn er sich irgend einen Text gegenübersieht, der nicht ad hoc für die Übungszwecke verfaßt wird. Ganz ein-

fach, weil er sehr lange suchen kann, bis er auf eine regelmäßige Form stößt, denn gerade die Verben, die am häufigsten vorkommen, sind unregelmäßige Verba. Und nun gar das Wesen der Konjugationen im Hebräischen einem grammatisch völlig ungeschulten Kopf beibringen, sie ihm nicht bloß einpauken, das gelingt natürlich immer, wenn man genügend Zeit und Mühe darauf verwendet, sondern sie ihm so zu eigen zu machen, daß er selbständig die Formen erkennt und den Stamm auch in den mannigfachen Variationen wiederfindet, die sich in den Zusammensetzungen mit den Suffixen und Pronomina und der Kombination mit dem waw conversivum ergeben, das erscheint nach den Erfahrungen, die wir mit den jüngeren Jahrgängen gemacht haben, unmöglich.

Und im Übrigen: Hier versagen nicht nur die Gemeindeschüler, sondern auch die Schüler der höheren Lehranstalten. Das Hebräische ist nach seinem grammatischen Bau so völlig anders gestaltet als die modernen, selbst die antiken auf dem humanistischen Gymnasium gelehrten Sprachen, daß die grammatische Schulung, die sie hier erfahren, sie durchaus nicht ohne Weiteres befähigt, auch in die hebräische Grammatik mit Verständnis einzudringen. Und dann, es ist ja gar nicht wahr, daß es mit dem grammatischen Verständnis eines 13 bis 14 jährigen Jungen, etwa eines Untertertianers auch in den anderen Sprachen so weit her ist. Ein vielstündiger, intensiver Unterricht, verbunden mit lang ausgedehnten Hausarbeiten setzt ihn in den Stand, auf die immer und immer wieder eingepaukten Regeln richtig zu reagieren. Auch die Lektüre ist ja darauf eingerichtet, daß durch die mannigfachsten Hilfsmittel der Schüler einer bestimmten Klasse zurecht kommen kann. Man stelle ihn vor einen beliebigen Text, er wird ebensowenig damit zu Stande kommen, wie er den schlichtesten Brief aus dem Deutschen in eine fremde Sprache übersetzen könnte.

Ganz anders stellt sich das Bild dar, wenn in den höheren Klassen einerseits durch das Ausscheiden der Gemeindeschüler das Schülermaterial einen mehr homogenen Charakter

erhält und andererseits diese Schüler selbst mehr Verständnis für den Grammatikunterricht zeigen. Hier kann verhältnismäßig schnell das früher Versäumte nachgeholt werden. Es gelingt, ohne daß man besondere Grammatikstunden einrichtet, in den darauf folgenden Jahren die Schüler dahin zu bringen, daß sie alle Verbalformen analysieren können, das allerwichtigste von der Nomina wissen und die Regeln der Syntax in sich aufgenommen haben, die zu einem Eindringen in den eigenartigen Charakter des hebräischen Satzbaues unbedingt bekannt sein müssen. Alle anderen gelehrten und ungelehrten Dinge, die im Gesenius stehen, sind ja für den Schüler nur Ballast. Über die Methode braucht man den Fachgenossen nichts zu sagen. Immer und immer wieder erneute Einprägung der Perfecta und Imperfecta der sieben Konjugationen. Einübung an allen vorhandenen regelmäßigen Verben. Einige Minuten in jeder Stunde darauf verwenden, aus dem Teil der Bibel, der gerade der Lektüre vorliegt, diese Formen herauszusuchen. Infinitiv und Imperativ der sieben Konjugationen dürfen nicht gelernt werden. Immer und immer wieder wird in der Stunde geübt, wie der Imperativ und Infinitivus constructus aus der 2. Person des Imperfects gebildet wird durch Fortstreichung des Präfix. Auf den Unterschied des Imperativ und Infinitiv im Hiphil wird ebenso oft hingewiesen, und auf den Entstehungsgrund dieses Unterschieds, auf die Ableitung des Imperativs von den erhaltenen Resten des Jussiv. Man braucht dann den Imperativ und Infinitiv nicht gesondert lernen zu lassen, sie sind bis auf den Hiphil beide gleich, und der Unterschied in Hiphil kommt immer wieder zum Bewußtsein. Den Infinitivus absolutus lasse ich überhaupt ausscheiden. Die dem Infinitivus constructus so ähnlichen und von ihm doch so verschiedenen Formen stellen eine schwere Belastung des Gedächtnisses dar. Und eine unnütze, denn der Inf. absolutus bietet von allen Formen dem Schüler die leichteste Möglichkeit, den Stamm zu erkennen und sich im Text mit Hilfe des Wörterbuches zurecht zu finden. Bei allen unregelmäßigen Verben wird mit fast pedantischer Strenge da-

rauf gesehen, daß nicht die Paradigmentabellen auswendig gelernt werden, sondern daß ein — wenn auch naturgemäß nur entfernt — ähnliches Verfahren wie das übliche a verbo aufsagen im Lateinischen eingeschlagen wird. Von den Verba ע"ו dürfen für die Perfecta aller Konjugationen nur die Formen: קמתי, קם, נקומותי, נקום, קומם, הקימותי, הקים, הוקם eingeprägt werden, alle anderen müssen aus der Beherrschung des regelmäßigen Verbums selbst immer von Neuem wieder gefunden werden. Sinngemäß wird ebenso bei dem Verba ל"ה verfahren. Alle Perfecta enden in der 3. pers. sing. masc. auf הָ, alle Imperfecta auf הֶ, alle Imperativa auf הֵ, alle Infinitive auf וֹת alle Partizipien auf הֶ. Und die einzelnen Formen muß und wird dann der Schüler auch ohne weiteres finden.

Ich kann nicht finden, daß die Schüler, wie das in den Aufsätzen der beiden Schulmänner, die unser Thema im Jeschurun behandelt haben, ausgesprochen wird, durch die bisherige Methode des Übersetzungsunterrichts „für den Grammatikunterricht verdorben werden“. Ich kann mir, die Herren mögen es mir verzeihen, überhaupt nicht recht vorstellen, was man sich bei diesen Worten zu denken hat. Das wäre ja ein merkwürdiger Lehrer, der den Schüler nicht gleich in der ersten Stunde in seines Nichts durchbohrendes Gefühl zurückzuschleudern vermöchte, und hier die Notwendigkeit wenigstens elementarer grammatischer Kenntnisse so ad oculos demonstrierte, daß dem Betreffenden Hören und Sehen verginge. Es hat sich aber ja umgekehrt auch bei der analytischen Methode ein so reicher Vokabelschatz angesammelt, der doch eben die mannigfachsten Formen enthält, daß der später einsetzende synthetische Unterricht eine außerordentlich wertvolle Stütze erhält. Es ist merkwürdig, wie spielend leicht die Verba ל"ה angeeignet werden, sobald man die oben angegebene Regel mitgeteilt hat, obwohl sie doch neben den Verba ע"ע die mannigfachsten Formen enthalten, besonders wenn noch einer der ersten beiden Stammbuchstaben ein Kehlbuchstabe ist. Weil aber eben die Verba ל"ה die Gruppe ist, die wohl am häufigsten im Sprachschatz der Bibel auftritt, so schöpft hier der Schüler, der bereits viel übersetzt hat, aus dem Vollen.

Wir können sagen, daß unsere letzten Jahrgänge so gut geschult sind, daß sie jede Erklärung darauf hin nachzuprüfen vermögen, ob sie auch nach den Regeln der Grammatik haltbar ist. Die Besten erfreuen oft durch selbständige Erklärungen und beweisen einen guten Blick dafür, welche von den aus verschiedenen Kommentaren ihnen gebotene Exegese dem schlichten Wortlaut am meisten entspricht.

Allerdings sie lernen nicht Hebräisch sprechen und schreiben. Aber wir fragen mit Recht, welches Gymnasium entläßt seine Abiturienten mit dieser Fähigkeit in den humanistischen Fächern. Wie dort das Ziel die formale Bildung, so ist es für uns das viel höhere, das Einswerden mit dem Geist der aus unseren heiligen Büchern spricht. Auch dies Ziel wird immer nur von einem Bruchteil erreicht werden, ganz in gleichem Maße, wie das von den Abiturienten der höheren Lehranstalten gilt. Denn daß auch hier nur eine Minderheit das eigentliche Ziel humanistischer Bildung erreicht, darüber dürfte doch kein Zweifel sein.

Soviel um den Klagen des Verfassers, die man ja oft zu hören pflegt, über das geringe Ausmaß von Kenntnissen der Absolventen jüdischer Religionsschulen zu begegnen. Nebenbei sei bemerkt, daß wir es natürlich freudig begrüßen würden, wenn wir unsere Schüler auch zur Beherrschung des Hebräischen in Rede und Schrift führen könnten, zumal in der heutigen Zeit, wo das Hebräische in einer kaum geahnten Renaissance wieder zu einer lebendigen Sprache geworden. Aber es ist nun einmal in den zugemessenen Stunden nicht Beides zugleich zu erreichen: die Aneignung eines modernen Idioms und die Vertrautheit mit der Sprache und vor allem dem Inhalt der Bibel. Man komme uns nicht mit den Erfolgen mancher in jüdisch-nationalen Kreisen veranstalteten Sprachkurse. Auch hier versagen viele nach dem ersten in Begeisterung unternommenen Anlauf. Was übrig bleibt und durch das Ziel geht, das ist die Auslese der Auslese, die nicht nur die Fähigkeit sondern auch den eisernen Fleiß und den unbeugsamen Willen mitbringt, alle Schwierigkeiten zu über-

winden. Hier kann kein Schulunterricht zum Vergleich herangezogen werden.

Irreführend ist auch der Satz des Verfassers (S. 258) „Würde nicht umgekehrt ein Schüler, der hebräisch sprechen und schreiben kann, mit Leichtigkeit auch sich in Mischna und Talmud zurechtfinden? Er würde sich zurechtfinden, ob mit Leichtigkeit, ist noch die Frage. Aber müßte er nicht viele Jahre lang „lernen", um die Hauptbegriffe kennen zu lernen? Und hat, um nicht von Gemoroh zu reden, einer der hebräisch sprechen und schreiben kann, auch nur die geringste Kenntnis des תנ"ך, müßte der Lehrer nicht ebenso für ein einziges Prophetenbuch ein ganzes Unterrichtsjahr, wenn nicht mehr zur Verfügung stellen? Es sind nun einmal trotz aller Versuche, die in modernen Lehrbüchern gemacht werden, die beiden disparaten Dinge miteinander zu verbinden, wohl zwei verschiedene Welten. Die Sprache, die dem Bedürfnis der täglichen Verständigung dient, und die Sprache der Propheten, Sänger und Weisen. Und wie dem sprachgewandten Oberkellner die Geisteswelt der fremden Sprachen ein Buch mit sieben Siegeln ist, so auch dem westeuropäischen Jüngling der hebräisch sprechen und schreiben gelernt und nicht dabei viel, recht viel Zeit dem תנ"ך gewidmet hat.

Das Ergebnis unserer Erörterungen: Ich bezweifle nach meinen Erfahrungen durchaus den Erfolg des für die Unterstufe vorgeschlagenen grammatischen Unterrichts, wenn er über die bisher angewandten, beim Übersetzungsunterricht eingeflochtenen Übungen hinausgeht. Ich kann hinzufügen, daß abgesehen von unserem Lehrerkollegium und seinem seit vielen Jahrzehnten bewährten Leiter, Herrn Dr. Meier Hildesheimer auch eine in Sachen des Übersetzungsunterrichts so kompetente Persönlichkeit, wie der Herausgeber des Gebetbuches Dr. J. Bleichrode, der ein ganzes Menschenalter die mannigfachsten Versuche an einem reichen Schülermaterial der Großgemeinde Berlin erprobt hat, und mit dem ich diese Fragen oft durchgesprochen habe, ganz der gleichen Meinung ist.

Will der gesch. Vf. nur diese Übungen mehr metho-

disch vorgenommen sehen, so ist ja in Abraham, Tefilla Kezara, die ein Mittelglied zwischen Fibel und Gebetbuch sein will, ihm längst ein Vorläufer entstanden. Will er aber mehr, will er wirklich ein bis zwei Jahre Sprachunterricht statt Gebet- und Pentateuchunterricht, so müssen wir uns aus den oben ausgeführten Gründen gegen ihn wenden. Denn die beiden Jahre sind dem Gebetunterricht und dem Pentateuchunterricht verloren. Er vertröstet uns, daß dann die Kinder im dritten Jahre das Doppelte leisten werden. Solange wir nicht an einem vielgestaltigen Schülermaterial diesen Erfolg nachprüfen können, glauben wir nicht daran. Zu zweifelhaften Experimenten sind mir aber die beiden ersten Unterrichtsjahre zu schade.

Im übrigen, das ist ja der uralte Streit zwischen analytischer und synthetischer Methode, weniger gelehrt ausgedrückt: zwischen Chederunterricht und dem in unseren höheren Schulen. Alle neueren Unterrichtsmethoden im Sprachunterricht sind zu jenem Brauch im Cheder zurückgekehrt, mit der Lektüre zu beginnen und erst später aus der Lektüre heraus den Schüler zum Bewußtsein der grammatischen Regeln zu bringen. Und schon Mendelssohn, der doch wahrlich ein berufener Beurteiler ist, hat es ausgesprochen: „Ich bin der Meinung, daß man . . . beim Erlernen der Sprachen mit dem Gebrauche den Anfang und mit der Regel endigen muß“ (Morgenst. Vorber.). Wir wollen nicht entscheiden. Aber das eine steht fest: Beide erreichen nur etwas durch die Intensität des Unterrichts in Quantität und Qualität, d. h. durch die große Anzahl der Stunden, die zur Verfügung stehen und durch das angespannte Interesse, das in einem Falle durch das spezifisch religiöse Motiv, in der profanen Schule durch andere Motive geweckt und immer in gleicher Stärke aufrecht erhalten wird. Im Cheder Reformen einführen, d. h. bei den vielen Stunden, die täglich dem Hebräischen gewidmet werden, einen kleinen Bruchteil für hebräischen Sprachunterricht reservieren, dafür wäre ich sofort zu haben. Aber die wenigen Stunden, die bei uns dem Gebet- und Pentateuchunterricht reserviert sind, durch Sprachunterricht abzulösen, das erscheint uns bedenklich.

Es ist noch ein anderer Grund, der mir Bedenken einflößt, und dieser allein hat mich auch vor allem dazu veranlaßt, mich zu dem Thema, das sonst wahrlich schon oft genug ventiliert ist, zu äußern. Das so ganz, ganz westeuropäisch gerichtete Fühlen des Verfassers inbezug auf das Beten unserer Kinder in der heiligen Sprache, daß ihm doch offenbar nicht so recht zum Bewußtsein kommt, was er den Eltern und dem jüdischen Hause nimmt, wenn das seit Jahrtausenden im Lallen der Kinderlippen מפי עוללים ויונקים ertönende שמע und die anderen Gebetstücke in den ersten Schuljahren verstummen sollen. Und bangen Herzens steht man vor der tiefen Kluft, die sich zwischen West und Ost hier auftut. Als in Polen bald nach der Besetzung der Versuch gemacht werden sollte, von den dazu Berufenen die chassidischen Chedarim nur ein ganz klein wenig zu reformieren und die uns selbstverständliche phonetische Methode einzuführen statt des sinnlosen und ungeheuer erschwerenden Komez Ollef = O, Komez Beiss = Bo, Gimmel Ollef = Go usw., da setzte ein starker Widerstand ein seitens der Rebbes (ich weiß nicht, ob diese in der Zwischenzeit sich eines Besseren besonnen haben). Das verstünden wir nicht, auf צרוף אותיות könne nicht verzichtet werden. Man darf hoffen, allmählich auch die dortigen Intransigenten zur Einsicht zu bringen, daß noch so sehr eingewurzelte, verhältnismäßig junge mystische Vorstellungen es nicht rechtfertigen, mit der Zeit und der Geisteskraft der Kinder Verschwendung zu treiben. Aber wie sollen wir auf sie wirken können, wenn wir durch Vorschläge, wie die des geschätzten Verfassers zeigen, daß wir für die uralte Tradition des Betens der kleinen Kinder in der heiligen Sprache so wenig übrig haben. Wie kann man diese wiederum echt westeuropäische Entartung, daß das nichtjüdische Kinderfräulein dem Kinde das שמע vorsagt, hier nur heranziehen! Wo es geschieht, und die Fälle werden doch immer sehr vereinzelt sein, da hat die Mutter wahrscheinlich, statt am Bette ihres Kindes zu weilen, sehr viele „gesellschaftliche Verpflichtungen", und da ist der wahre altjüdische Geist längst aus dem Hause geflohen. Wer

aber das selige Lächeln der echt jüdischen Mutter gesehen, wenn die Lippen der Kinder zum ersten Male zu den hebräischen Lauten sich öffnen, das reine Glück, das so gar nichts von Elterneitelkeit und Affenliebe an sich trägt, wenn die Kinder schon in der heiligen Sprache beten, der wird wahrlich es nicht so leicht nehmen mit der Durchbrechung dieser uralten Sitte. Und nun gar das vorgeschlagene deutsche Gebet! Als wenn wir nicht alle wüßten, daß in alten Zeiten auch in der Landessprache gebetet worden ist, daß Talmud und Poßkim nichts dagegen einzuwenden haben. Aber es geht hier ebenso wie mit der מצבה der Stammväter, die später als sie von den Heiden angenommen wurde, nach dem Talmud Gott zum Abscheu wurde. Es ist für unser Empfinden nun einmal, nachdem die deutsche Gebetsprache zum Losungswort der Neologie geworden ist, das Gebet in der Landessprache zu etwas Fremdartigem, uns Anfröstelndem geworden. Und ich kann mir wohl vorstellen, wie einem Jehudi von altem Schrot und Korn zu Mute sein würde, es braucht gar nicht ein Ostjude zu sein, der zum Besuche ist und vor dem die Kinder zu Bett gebracht werden und der nun statt der uralten Laute des Nachtleinen oder der kurzen hebräischen Sprüche, ein deutsches Kindergebet, womöglich in Reimen zu hören bekommt. Kurz, wir wollen doch lieber bei unserem alten Brauche bleiben, zumal der Erfolg der gewünschten Reform nach dem oben Ausgeführten mehr als zweifelhaft ist. J. W.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

4. Jahrgang | Ab-Ellul 5677 / Juli-August 1917 | Heft 7/8

Die nationalen Forderungen des jüdischen Volkes in Rußland und seine politischen Parteien [1])

von I. Kahan, Berlin.

Wenn wir, die jüdischen Studenten aus Rußland, nach Deutschland kommen und hier mit deutschen Juden über jüdisch-nationale Probleme diskutieren, so werden gegen uns in der Diskussion oft Einwände gebraucht, die uns ins höchste Erstaunen setzen. So hören wir z. B. von den Vertretern des liberalen Judentums, daß der Zionismus dem Missionsgedanken entschieden widerspreche und nur ein engherziger Egoismus sei gegenüber der Aufgabe, die wir Juden in der Welt zu erfüllen hätten. Von den Vertretern des gesetzestreuen Judentums bekommen wir zu hören, daß das Nationaljudentum, das die Zugehörigkeit zum jüdischen Volke von ganz objektiven Tatsachen und nicht vom Glauben und von der Erfüllung der Gebote abhängig mache, mit dem echten Judentum keineswegs vereinbar sei.

---

[1]) Den Lesern unserer Zeitschrift ist unsere Stellung zum Zionismus bekannt. Das darf uns jedoch nicht hindern, den folgenden sachlichen trotz ihrer Kürze gut orientierenden Erörterungen Raum zu geben, die ein Mitglied des „Vereins jüdischer Akademiker“, der aus Rußland stammt und die Verhältnisse aus eigener Anschauung kennt, in einer Vereinssitzung kürzlich in Berlin vorgetragen hat. — Der Herausgeber.

Wie gesagt, kann man sich kaum denken, wie sehr uns solche Antworten verblüffen. Nicht etwa deshalb, weil wir anderer Meinung wären, weil wir etwa glaubten, daß das Nationaljudentum und das liberale Judentum, zum Beispiel, wohl zu vereinen wären, sondern deshalb, weil wir überhaupt nicht gewöhnt sind, einen solchen Maßstab an das Nationaljudentum anzulegen. Weil wir überhaupt nicht gewöhnt sind, die Berechtigung unserer nationalen Forderungen davon abhängig zu machen, daß sie sich mit einer abstrakten Idee decken oder nicht decken. Auch bei uns wird viel über national-jüdische Probleme gestritten. Aber bei uns sind es ganz andere Gründe, aus welchen diese Theorien angenommen oder verworfen werden. Ein ganz anderer Maßstab wird bei uns an die jüdischen nationalen Theorien angelegt, nämlich: Ob diese Theorien realisierbar sind und sich in Praxis umsetzen lassen, ob sie den Bedürfnissen des jüdischen Volkes entsprechen und ob sie die Gewähr bieten, daß bei ihrer Verwirklichung dem jüdischen Volke die Möglichkeit gegeben wird seine geistige und wirtschaftliche Kräfte frei und ungestört zu entfalten?

Es mag für den ersten Blick erstaunlich sein, daß man in Rußland und hier die national-jüdische Bewegung von zwei so grundverschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Mir scheint aber, daß eine Erklärung hierfür ohne Schwierigkeit gegeben werden kann, sobald man die innere Lage und die Lebensweise der Juden in Rußland und in Deutschland näher betrachtet.

Die deutschen Juden haben sich in allem dem Leben der sie umgebenden Bevölkerung angepaßt. Sie bilden eine von ihnen kaum unterscheidbare Gruppe, die nur noch im Kultus und auf dem Gebiete des religiösen Lebens ihre Sonderart beibehalten hat. Alle übrigen trennenden Merkmale sind mit der Zeit verschwunden.

Wenn manche unter ihnen sich aber nichtsdestoweniger zum Nationaljudentume bekennen, so ist es für sie eben nur ein Bekenntnis zu einer Theorie. Ihr Leben wird dadurch nicht reicher an nationalem Gehalt und unterscheidet sich in nichts

von dem Leben derjenigen Juden, die auf einem entgegengesetzten Standpunkt stehen. Es ist daher verständlich, wenn sie den Ideengehalt des Nationaljudentums mit dem Ideengehalt einer anderen Lehre vergleichen und dabei scheinbar Gegensätze entdecken.

Für uns, russische Juden, liegen aber die Verhältnisse wesentlich anders. Wir bilden in Rußland eine Gruppe, die sich von der Umgebung durch ihren äußeren und inneren Habitus streng unterscheidet. In dem Glaubensbekenntnis, in der Lebensweise, in der Sprache und Kultur sowohl, wie in unserer ökonomischen und wirtschaftlichen Struktur bilden wir in Rußland eine besondere Gemeinschaft. Für uns ist daher auch das Nationaljudentum etwas anderes als eine Theorie. Für uns ist es das Leben selbst! Es bedeutet für uns das Streben, diese unsere Eigenart zu erhalten und auch weiter zu pflegen. Es ist das Suchen nach dem Wege, auf dem uns dieses Judentum erhalten bleiben soll, das Suchen nach der Möglichkeit unsere nationalen Kräfte frei zu entfalten und nach gegebener Richtung zu entwickeln.

Welches ist aber der richtige Weg, welches sind die Mittel, die uns diese Freiheit der Entwicklung garantieren? Hierin gehen die Auffassungen der jüdisch-nationalen Parteien auseinander. Jede von ihnen löst diese Frage auf andere Weise, jede hat ihr besonderes System von nationalen Forderungen.

Um die Berechtigung dieser jüdischen Forderungen zu verstehen und sie richtig beurteilen zu können, müssen wir uns früher vergegenwärtigen, wie es mit der nationalen Frage in Rußland überhaupt bestellt ist, oder, um genauer zu sprechen, wie es mit dieser Frage bestellt war zur Zeit, als die jüdischen Parteien sich gebildet haben und bis zu der Zeit der Revolution. Denn die letzte russische Revolution hat auch auf dem Gebiete der nationalen Fragen, wie auf allen anderen Gebieten des staatlichen Lebens Rußlands, eine vollständige Umwandlung mit sich gebracht, die einen sehr starken Einfluß auf die jüdische nationale Bewegung ausüben wird. Ich werde noch später darauf zu sprechen kommen, welche Veränderungen im Programm

und im Wesen der jüd. politischen Parteien die russische Revolution voraussichtlich bringen wird.

Das russische Reich, ein Staat, dessen Fläche 40 Mal so groß ist als die Deutschlands, hat eine Bevölkerung von 170 Millionen. Diese Bevölkerung ist nicht homogen, besteht vielmehr aus über 100 verschiedenen Nationalitäten und Volksstämmen. Fast alle Menschenrassen finden wir da vertreten: Slawen aller Stämme, Germanen, Litauer, Iranier, Semiten, Turanier, Mongolen, Tungusen und Völker der ugrisch-finnischen Gruppe. Wir treffen dort die Bekenner aller Religionen der Welt: Evangelische, griechisch-orthodoxe, römisch-katholische und armenische Christen, Raskolniken, Israeliten, Mohammedaner, Buddhisten und Heiden. Eine Buntheit der Bevölkerung, die von keinem anderen Staate übertroffen wird und der gegenüber die Bevölkerung Österreichs geradezu homogen erscheint! Die russische Verfassung kannte aber all' diese Verschiedenheiten nicht. Sie kannte nur ein Volk und das war das russische, oder, um genauer zu sprechen, das großrussische. Seine Sprache war die einzige Staatsprache, seine Kirche war die herrschende. Alle anderen Völker existierten für die russische Verfassung nicht. Nur den Finnländern und den Polen gegenüber war der russische Staat durch gewisse Bestimmungen gebunden. Es ist ja aber allbekannt, wie oft sich die russische Regierung über diese Bestimmungen hinweggesetzt hat. Allenfalls genossen diese beiden Völker, besonders aber die Finnländer, einen Schein der Selbständigkeit. Allen anderen Völkern Rußlands fehlte es dagegen an jeder elementarsten Freiheit. Man kann nicht sagen, daß die russische Regierung sie alle gewaltsam zu russifizieren suchte. Dazu fehlte es ihr an solchen Mitteln, wie z. B. der allgemeine Schulzwang. Sie hat auch nicht versucht, sie durch eine entsprechende Kolonisation zu verdrängen. Die russische Regierung hat aber fast jede kulturelle Regung ihrerseits gewaltsam unterdrückt. Schulen in andrer Sprache als die russische waren verboten, ihr Zeitungswesen kaum geduldet, Theater, Vorlesungen nicht gestattet usw. Daß unter solchen Umständen von einer Selbstver-

waltung oder gar Autonomie der verschiedenen Völker nicht die Rede sein konnte, braucht nicht erst gesagt zu werden. Es ist selbstverständlich, daß je höher das geistige Niveau des betreffenden Volkes war, um so fühlbarer waren ihm alle diese Begrenzungen. Ein Ssamojede oder ein Wogule kümmerte sich um all dies herzlich wenig. Zu einem Theater oder einer Zeitung wäre er so wie so nicht gekommen. Und mit einer Autonomie wußte er erst recht nichts anzufangen. Aber die Polen, die Litauer, die Armenier und die Ukrainer und andere höherentwickelte Nationen fühlten schon diesen Druck. Es kommt hinzu noch das zaristische Regime überhaupt, mit all seiner Unterdrückung und Ungerechtigkeit. Es lastete wie ein Alp auf allen Völkern Rußlands ohne Unterschied.

Wir Juden waren am schlimmsten dran. Der Zahl nach sind wir die fünfte Nation Rußlands und zwar marschieren wir mit unsern 6 Millionen in der Reihe der rußländischen Völker gleich hinter den Slawen, den Großrussen, Ukrainern, Polen und Weißrussen. Für uns galten jedoch noch ganz besondere Beschränkungen, die uns zu Bürgern zweiter Klasse degradierten. Von vielen Gebieten politischen und wirtschaftlichen Lebens waren wir ausgeschlossen. Wir durften uns nicht frei im Reiche bewegen und unseren Wohnort wechseln. Zum Besuch der verschiedensten Lehranstalten, niedrigen sowohl, wie höheren, waren wir nur in einem geringen Prozentsatz zugelassen. Wir durften in Rußland keine Immobilien besitzen, durften keine Staatsämter bekleiden. Auch sonst galten für uns eine große Anzahl von Beschränkungen. An Zahl waren es ungefähr 400 Ausnahmeparagraphen, unter denen die Juden in Rußland litten. Es war selbstverständlich die einmütige Forderung der gesamten russischen Judenheit, daß diese Ausnahmegesetze endlich abgeschafft werden. Das war jedoch nicht ihre einzige Forderung. Die Forderung nach Abschaffung der Ausnahmegesetze war ja nur negativen Charakters und bezweckte nur die Gleichstellung der Juden mit den übrigen Bürgern Rußlands. Aber außerdem stellten die Juden Rußlands, gleich den übrigen Nationen, auch noch Forderungen positiven

Charakters, und das war die Gewährung der nationalen Rechte. In dieser Forderung stützten sich die Juden darauf, daß sie eine ganze Reihe von spezifischen, ausschließlich jüdischen Bedürfnissen haben, die die Reichsgesetzgebung zu befriedigen nicht imstande ist. Sie wünschten sich daher eine Reihe von selbständigen Institutionen auf verschiedensten Gebieten des öffentlichen Lebens, die diese Bedürfnisse zu befriedigen hätten.

Ich will hier nun darauf eingehen, welcher Art diese speziellen Bedürfnisse und die diesbezüglichen jüdisch-nationalen Forderungen sind.

Das elementarste von ihnen und das einzige vielleicht, welches auch von der deutschen Orthodoxie verstanden und mitempfunden wird, ist das Bedürfnis nach einer eigenen Schule. Bekanntlich bilden die Juden in Rußland eine eigene Kulturgemeinschaft. Der Geist und der Inhalt dieser Kultur beruht auf einem Jahrtausende alten Schrifttum und ist ein Produkt der ganz besonderen Lebensbedingungen, unter denen die Juden stets lebten. Die heranwachsende Generation in demselben Geiste zu erziehen, sie zur Trägerin des geistigen Erbe ihrer Väter zu machen und ihr zugleich zu ermöglichen, den Weg durchs Leben zu gehen, indem man ihr die nötigen Kenntnisse auf diesen Weg mitgibt — das ist die vornehmste Aufgabe der jüdischen Erziehung! Wie wird man aber dieser Aufgabe in den russischen Schulen gerecht?

Die jüdische Jugend würde da gezwungen sein, die ihr heiligen Feier- und Festtage zu verletzen. Die große Majorität der andersgläubigen Schüler hätte da auf sie eine für uns ungünstige Wirkung ausgeübt. Die Hauptsache aber ist — das Lehrprogramm der russischen Schulen ist dazu bestimmt, die Kinder im Geiste der russischen und nicht der jüdischen Kultur zu erziehen. *Unsere* Aufgabe kann nur in einer eigenen Schule erreicht werden, in einer Schule, in der *wir* das Lehrprogramm und die Lehrfächer *selbst* zu bestimmen hätten. Nur in einer solchen Schule könnten wir die junge Generation im Geiste unseres Schrifttums erziehen, nur da könnten wir ihr die Kenntnis unserer alten sowohl, wie unsrer neuen Literatur vermitteln.

Kurz — nur in einer eigenen Schule könnten wir die neue Generation mit dem Geiste erfüllen, der uns selbst innewohnt.

Es handelt sich aber hier nicht um das Lehrprogramm allein. Die Sprache der Schule spielt dabei eine ebenso große Rolle. Bekanntlich sprechen die russischen Juden eine eigene Sprache — das Iddische, das die Muttersprache von 95 % unter ihnen ist. Das Iddische ist die Sprache der Gasse, des Umganges, des täglichen Lebens. Die Sprachen der Literatur, der Wissenschaft, der täglichen und periodischen Presse sind das Hebräische und das Iddische, das erste vielleicht in höherem Maße noch. Es ist nun ein natürlicher Wunsch seitens der russischen Judenheit, daß diese seine Sprachen zu Muttersprachen auch des kommenden Geschlechts werden, damit die geistige Kontinuität nicht unterbrochen werde. Denn nur in seiner eigenen Sprache kann ein Volk schöpferisch werden, nur in einer Sprache, die sozusagen ein Spiegel seiner inneren Psyche ist, kann es bleibende Werte schaffen. Deshalb müssen die Sprachen der russischen Juden auch bei ihren Kindern fortleben.

Aber nicht nur deshalb. Denken wir uns, was wäre, wenn die russischen Juden ihre eigenen Sprachen vergäßen und sich die Sprachen der sie umgebenden Völker angeeignet hätten, wie es in ganz Westeuropa der Fall ist. Man pflegt ja in diesem Zusammenhange auf das Beispiel Deutschlands hinzuweisen. Kein historischer Vergleich ist aber vielleicht so verfehlt wie dieser. In Deutschland sprachen früher alle Juden ein verdorbenes Deutsch, ein Jargon, und jetzt sprechen sie ein richtiges Deutsch. Das ist alles. Bei uns liegen aber die Dinge wesentlich anders. Rußland ist kein National-, sondern ein Nationalitätenstaat. Bei uns würden die Juden bei der Aufgabe ihrer eigenen Sprache gar nicht alle russisch sprechen. 2 Millionen von ihnen hätten die polnische Sprache angenommen, eine Million — die ukrainische, eine halbe Million — die litauische, ebensoviel die rumänische und die russische usw. Anstelle einer einheitlichen Sechsmillionenjudenheit, die durch eine gemeinsame Sprache vereint ist, hätten wir eine Reihe von kleinen Judenheiten, die sich gegenseitig fremd gegenüber

ständen und sich gar nicht verständigen könnten, etwa wie die deutschen und die französischen Juden. Was für ein Schlag es für die jüdische Widerstandsfähigkeit wäre, braucht wohl nicht länger erörtert zu werden. Für kleinere Judenheiten wäre es geradezu ein geistiger Selbstmord. Denn was für eine geistige Nahrung im jüdischen Sinne hätte z. B. ein Jude haben können, dessen Sprache die litauische wäre. Im Litauischen existiert keine jüdische Literatur, wie es sie im Deutschen oder sogar im Russischen gibt. Alles, fast von der Bibelübersetzung an, müßte neu geschaffen werden. Was es für den geistigen Zustand der betreffenden Judenheit bedeuten würde, ist ohne weiteres einleuchtend.

Es ist daher die erste nationale Forderung des jüdischen Volkes in Rußland, daß ihm die Möglichkeit gegeben werde, sich in seiner eigenen Sprache auszuleben. Anders gesagt, es ist die Forderung auf nationale Schulen, auf nationale Bildungsstätten, so weit eben die Bildung reicht, von der Volksschule bis zur Universität.

Zum Begriff „das Recht auf nationale Schule“ muß ich noch etwas hinzufügen. Es heißt nicht, daß es uns großmütig erlaubt wird, eigene Schulen zu errichten. Denn schließlich ist es in keinem Kulturstaate verboten und konnte nur in so einem Lande wie Rußland den Juden verwehrt werden. Unter dem „Recht auf nationale Schule“ verstehen wir, daß die Regierung unsere Schulen anerkennt, das heißt, ihren Absolventen dieselben Rechte einräumt wie den Absolventen von anderen Schulen desselben Grades, und ferner, daß unsere Schulen ebenso auf Staatskosten unterhalten werden, wie die Schulen aller anderen Völker Rußlands.

Es ergibt sich daraus konsequent die Forderung, daß der Jude nicht in Nachteil gerät dadurch, daß er eine besondere Sprache spricht. Vielmehr soll seine Sprache allen anderen Sprachen des Reiches gleichgestellt werden. Und dazu ist nötig, daß sie im öffentlichen Leben zugelassen wird, daß den Juden die Möglichkeit gegeben wird, bei allen amtlichen Stellen, wie beim Gericht, bei der Verwaltung usw. sich ihrer Sprache zu bedienen.

Alles Vorhergesagte läßt sich kurz in dem technischen Ausdruck der national-kulturellen Autonomie zusammenfassen, hinter welchem also ein ganz bestimmt umrissenes Programm steht. Eine national-kulturelle Autonomie bildet das Minimum der jüdischen Forderungen. In dieser Forderung sind sich alle jüdischen Parteien, ohne Ausnahme, einig. Eine kulturelle Autonomie ist aber nur ein Minimum, das überhaupt keiner Nation verwehrt werden kann. Es werden aber auch im jüdischen Lager Forderungen erhoben, die über die Grenzen einer kulturellen Autonomie hinausgehen. Auch diese Forderungen will ich hier nun begründen.

Es gibt vor allem noch ein Gebiet des jüdischen öffentlichen Lebens, das noch gewissermaßen zum Bereich der kulturellen Autonomie gehört. Das ist das Gebiet des geltenden jüdischen Rechtes, namentlich des jüdischen Ehe- und Familienrechtes.

Bekanntlich ist in Rußland die Trennung zwischen Staat und Kirche nicht vollzogen. Demnach sind in Rußland eine Eheschließung so wohl, wie auch eine Ehescheidung nur rein kirchliche Akte. Da hatte sich nun jede Religionsgemeinschaft nach ihren eigenen Gesetzen zu richten. So ist z. B. den Mohammedanern und den Heiden die Polygamie gesetzlich erlaubt, während es den anderen streng verboten ist. Die Juden können von dem Institute der Ehescheidung, dem Get, so oft Gebrauch machen wie ihre Religion es zuläßt. Bei den Griechisch-Orthodoxen dagegen ist eine Ehescheidung nur in ganz außerordentlichen Fällen möglich. Dieser Zustand war insofern allgemein zufriedenstellend, als er jedem Volke ermöglichte, nach seinen eigenen Gesetzen zu leben, und auch wir Juden hatten in dieser Hinsicht nichts zu wünschen. Nun drängt uns aber die ganze innerpolitische Lage Rußlands dazu, darauf zu bestehen, daß dort Staat und Kirche getrennt werden. Denn in einem Staate, wo diese Trennung *nicht* vollzogen ist, ist auch die Gleichstellung der Konfessionen nur eine illusorische und wird nie Wirklichkeit werden. Die Folge

dieser Trennung aber wäre ein allgemein gültiges Ehegesetz für das ganze Reich. Das hätte nun für die Juden und für andere Nationalitäten Rußlands einen unerträglichen Zustand geschaffen. Denn nie werden die russischen Juden sich darin fügen, daß ihr inneres Leben nach fremden Gesetzen reguliert wird. Es wird daher von den jüdischen nationalen Parteien gefordert, daß das kommende Reichsgesetz für die Juden spezielle Normen vorsehen soll, die ihren Bedürfnissen entsprächen. Das Problem kann auch so gelöst werden, daß die Gesetzgebung betreffend das jüdische Ehe- und Familienrecht und die Ausübung dieser Gesetze den Juden selbst überlassen wird. Wir hätten hier also mit einer Art rechtlicher Autonomie zu tun, allerdings einer sehr beschränkten.

Ähnlich steht es mit dem jüdischen Privatrechte. Bekanntlich haben es die Juden in Rußland stets vermieden, in ihren Rechtstreitigkeiten sich an das staatliche Gericht zu wenden. Sie wandten sich meistens an das jüdische Beth-Din und hatten da einen Din Thauro. Es kam auch vor, daß Christen in ihren Streitigkeiten mit Juden sich an ein Beth-Din gewandt haben. Eine bindende Kraft hatte das Urteil selbstverständlich nicht, es konnte befolgt und nicht befolgt werden. Das Gericht selbst war ja von der Regierung nicht anerkannt, obgleich diese vielleicht von seiner Existenz wußte.

Es gehört mit zu der rechtlichen Autonomie, daß die Geltung des jüdischen Rechtes anerkannt wird. Das kann wiederum auf zweifachem Wege geschehen. Entweder hat sich der Richter, wenn die beiden streitenden Parteien Juden sind, nach den jüdischen Gesetzen zu richten, so weit sie eben bei den Juden Geltung haben, oder die Rechtsprechung auf gewissen Gebieten, vornehmlich auf dem Gebiete des bürgerlichen Rechtes wird den Juden selbst übertragen.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage der Sabbathruhe. Durch die Reichsgesetzgebung sind dafür keine Normen geschaffen worden. Die Entscheidung darüber war den einzelnen Magistraten und Stadträten überlassen, die überhaupt das gesamte Geschäftsleben der Staat zu regeln

hatten. Es versteht sich von selbst, daß die Stadtvertretungen, die in überwiegender Mehrheit aus Christen bestanden, die Entscheidung in dem Sinne trafen, daß die Sonntagsruhe für alle Einwohner obligatorisch sei und daß sämtliche Geschäfte am Sonntag geschlossen werden müssen. Die Juden sahen sich nun vor die Wahl gestellt, den Sabbath zu verletzen oder zwei Tage in der Woche zu feiern. Trotzdem das zweite, zweimal in der Woche die Geschäfte schädigen zu müssen, für sie mit schwerem wirtschaftlichen Schaden verbunden war, haben sich doch sehr viele dazu entschlossen, soweit sie nicht zu einem Mittel Zuflucht nahmen, durch welches in Rußland stets viel zu erreichen war: Für eine gewisse Belohnung hat die Polizei ein Auge zugedrückt, wenn sie am Sonntag ein offenes jüdisches Geschäft sah.

Es waren jedenfalls ganz unhaltbare Zustände, die auf diesem Gebiete herrschten. Die jüdischen nationalen Parteien haben deshalb in ihr Programm die Forderung aufgenommen, daß durch ein Reichsgesetz festgestellt werden müsse, daß die Fest- und Feiertage eines Volkes für das andere nicht obligatorisch seien. Auf diese Weise soll es den Juden ermöglicht werden, ihre eigenen Festtage zu feiern und die Geschäfte Sabbath anstatt Sonntag zu schließen.

Soweit nun, was die jüdischen nationalen Forderungen auf kulturellem Gebiete anbetrifft.

Aber nicht nur in kultureller, auch in wirtschaftlicher und ökonomischer Hinsicht bilden die Juden in Rußland einen besonderen Organismus, der sich von dem der anderen Völker scharf unterscheidet. Das fällt schon auf dem ersten Blick auf. So fehlt uns z. B. fast ganz die Bauernklasse, wie auch überhaupt das landwirtschafttreibende Element. Die Handelsklasse ist bei uns demgegenüber übermäßig stark entwickelt. Auch bei den freien Berufen beteiligen wir uns prozentuell in weit höherem Maße, als es unserer Bevölkerungszahl entspricht. Das sind ja allbekannte Tatsachen. Aber nicht nur im sozialen Aufbau ihres Volkskörpers unterscheiden sich die Juden von den sie umgebenden Völkern, auch innerhalb bestimmter

Berufe legen die Juden ihre Besonderheiten an den Tag. So bilden sie z. B. innerhalb der Handelsklasse vorwiegend den Typus des Kleinhändlers; auch betätigen sie sich überaus viel als Vermittler. Alles Berufe, die in manchen Gegenden ausschließlich von Juden ausgeübt werden. Dasselbe gilt auch von den produzierenden Klassen. In den verschiedensten Produktionszweigen treten da Besonderheiten auf, die durch die spezifischen Lebensbedingungen der Erzeuger und der Abnehmer hervorgerufen sind. Als Beispiel sei nur die jüdische Genossenschaftbewegung angeführt.

Die jüdischen Genossenschaften zählen jetzt über eine halbe Million Mitglieder. Das sich Zusammenschließen der Juden in besondere Genossenschaften war durch ihre besonderen Bedürfnisse verursacht. Auf den Zusammenkünften aller rußländischen Genossenschaften hat man festgestellt, daß die jüdischen Genossenschaften ganz besondere Formen geschaffen haben, die den anderen fehlen. Es bestehen unter ihnen Unterschiede, wie etwa zwischen den englischen und deutschen Genossenschaften. Jüdische Kreditgenossenschaften z. B. haben spezielle jüdische Banken ins Leben gerufen, deren mehrere in Rußland existieren. Diese Banken haben nur mit jüdischen Kunden zu tun. Es hat sich nämlich erwiesen, daß, wenn der jüdische Arbeiter oder Händler ein Darlehen braucht, so braucht er es in anderer Höhe, auf andere Zeit und unter anderen Bedingungen als sein christlicher Kollege. Und da konnten ihn die allgemeinen Kreditgenossenschaften nicht befriedigen. Diese Besonderheiten treten in allen Berufen auf, in denen die Juden tätig sind.

Nun wissen wir, daß die Gesetzgebung jedes Volkes seiner sozialen und ökonomischen Straktur genau entsprechen muß. Sie muß sich an seine speziellen Bedürfnisse und spezifischen Lebensformen anpassen. Nur dann kann sie auch die mannichfachen Erscheinungen des Volkslebens richtig regeln und Normen schaffen, die seinen Besonderheiten entsprächen. Man kann aber von einer Reichsgesetzgebung nicht verlangen, daß sie sich nach den spezifischen Bedürfnissen aller das Reich

bevölkernden nationalen Minoritäten richten soll. Das kann nur eine eigene Gesetzgebung tun.

Es ist daher verständlich, wenn von jüdischer Seite die Forderung erhoben wird, man solle den Juden die Selbstverwaltung auf wirtschaftlichem Gebiete überlassen. Ein spezielles jüdisches Organ (von dem ich nachher noch ausführlicher sprechen werde) soll zu diesem Zwecke geschaffen werden. Sagen wir mal zu größerer Anschaulichkeit ein eigenes jüdisches Handels- oder Finanzministerium. Es soll die Kompetenz erhalten, alle nötigen Maßnahmen auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens der Juden zu treffen und die nötigen Bestimmungen zu erlassen. Es soll die gegenseitigen Beziehungen normieren, alle diese spezifischen Formen regeln, die verschiedensten Organisationsbestrebungen zu vereinheitlichen und zu unterstützen suchen.

Alles, was hier von den Sondererscheinungen auf wirtschaftlichem Gebiete gesagt wurde, gilt auch von dem alltäglichen Leben der Juden. Auch hier haben es die besonderen Lebensbedingungen zu spezifischen Erscheinungen gebracht. An einem Beispiele sei das wiederum bewiesen.

Betrachten wir den hygienischen Zustand der Juden. Bekanntlich sind sie in Rußland wie auch überall in überwiegender Mehrheit Städter. Gar mancher unter ihnen war nie in seinem Leben auf dem platten Lande und weiß nicht mal, wie ein grüner Halm aussieht. Diese Abgeschiedenheit von der Natur bringt es mit sich, daß manche Krankheit, die den Städtern eigen ist, sich besonders unter den Juden verbreitet hatte, wie z. B. die Tuberkulose. Andere Krankheiten kommen bei ihnen dagegen seltener vor, als bei der übrigen Bevölkerung. Bei Epidemien, die in großen Zentren so oft vorkommen, haben die Juden in größerem Maße als die anderen zu leiden, wiederum aus demselben Grunde, daß sie ein städtisches Element sind. Auch rein äußerliche Umstände, wie z. B. das enge Zusammenleben der Juden in besonderen Judenvierteln, die Folge ihres Zusammengehörigkeitsgefühls, bleiben nicht ohne Nachwirkung auf ihren Gesundheitszustand.

Es ist klar, daß nur ein eigenes jüdisches Gesundheitsamt mit dem Übel auf diesem Gebiete erfolgreich kämpfen könnte, denn nur eine eigene Zentrale, die die spezifischen Lebensbedingungen der Juden genau kennt, wäre imstande, die Ursache des Übels an der Wurzel zu fassen.

Es ließen sich eine Menge solcher Beispiele anführen. Auch auf dem Gebiete des Armenwesens, der öffentlichen Wohlfahrt, kurz, überall treten jüdische Besonderheiten zutage. Überall finden wir spezifische jüdische Bedürfnisse, die wir selbst werden am besten befriedigen können.

Es sei hier noch ein Problem erwähnt, das in wirklichem Sinne des Wortes ein rein jüdisches Problem ist. Denn bei keinem anderen Volke Rußlands ist es vorhanden, allenfalls weit nicht in demselben Maßstabe wie bei uns. Das ist das Problem der jüdischen Emigration.

Wir wissen, wie ernst die Frage der Emigration von allen Staaten der Welt genommen wird. Kostspielige und riskante Kolonisationspolitik wird getrieben, um den auswandernden Elementen ein Siedlungsgebiet zu schaffen und sie auf diese Weise dem Staate und dem eigenen Volkstum zu erhalten. Ein Staat würde es immer als ein großes Übel betrachten, wenn alljährlich tausende seiner Söhne ihn verlassen hätten, um nach einigen Jahrzehnten inmitten eines fremden Volkes aufzugehen. Bei keinem Staate liegt aber das Problem so ernst wie bei uns. Denn bei jenen ist es doch ein verschwindend kleiner Bruchteil der Bevölkerung, der sein Vaterland verläßt. In Rußland waren es aber in letzten Jahren über 100 Tausend Juden jährlich, die auswanderten, also ein ganz ungeheuerer Prozentsatz der jüdischen Bevölkerung. Und diese Auswanderungsbewegung ging ohne jeglichen Plan von sich, ohne eine leitende Hand von oben, wenn wir die paar Privatorganisationen nicht mit zählen, die übrigens verhältnismäßig nur wenig zu leisten vermochten. Und was waren die Folgen?! Nach einigen Jahren war in manchen Orten schon ein Überfluß an Arbeiterhänden entstanden. Die Menge strömte jedoch weiter auf dem einmal ausgetretenen Pfade.

Es kam so weit, daß man in denVereinigten Staaten ernstlich davon zu reden begann, den einwandernden Juden die Tore zu schließen. Und das alles zur Zeit, wo die Nachbarländer wie Kanada z. B. die jüdischen Arbeiter noch ganz gut brauchen konnten. Und in den Vereinigten Staaten selbst war noch mancher Bundesstaat, der fast gar keine jüdische Bevölkerung hatte.

Zu dieser Krisis in der Emigrationsbewegung wäre es bei uns nicht gekommen, wenn wir eine oberste Instanz hätten, der die Aufgabe zufiele, die Emigration zu leiten. Sie können mit den betreffenden Staaten Vereinbarungen treffen über die Zahl und Art der Einwanderer, die erwünscht sind. Sie könnte auch die Einwanderer möglichst gleichmäßig über das Land verteilen, daß an einem Orte kein Überfluß an Arbeitsstellen entstehe, daß aber andererseits zusammenhängende jüdische Siedelungen sich bildeten, die den Juden ermöglichten, ihre Eigenart zu bewahren und sich inmitten eines fremden Volkes zu behaupten. Diese Instanz könnte zu diesem Zweck für die Juden auch besondere Vorrechte ausbedingen, wie etwa eigene Schule usw.

Dazu ist es aber unbedingt nötig, daß es keine private Organisation sei, die die Auswanderung zu leiten hätte. Es müßte die legitime, sagen wir offizielle Vertretung der russischen Judenheit sein, die tatsächlich auf die Emigration einwirken und auch spezielle Steuern zu diesem Zweck erheben könnte.

Aus allem Vorhergesagten läßt sich unbedingt folgender Schluß ziehen: Wir müssen Autonomie haben auf dem gesamten Gebiete unseres inneren Lebens. Nur eine weitgehende Autonomie wird allen Anforderungen des jüd. Lebens gerecht werden können. Nur eine solche Autonomie wäre imstande, alle mannigfachen jüdischen Probleme, die sich auf jedem Schritt vor uns offenbaren, glücklich zu lösen. Solche Autonomie wird auch von den jüdischen nationalen Parteien verlangt. Das Organ dieser Autonomie, das ich schon früher kurz erwähnt habe und von dem ich noch ausführlich sprechen werde, soll,

um all den Anforderungen genügen zu können, eine weitgehende Kompetenz erhalten. Es soll berechtigt sein, auf wirtschaftlichem und ökonomischem Gebiete, auf dem Gebiete der Emigration, der öffentlichen Fürsorge und sozialen Hilfe alle nötigen Bestimmungen zu treffen und Verordnungen zu erlassen. Es soll auch für die Volksgesundheit sorgen, für die technische und professionelle Ausbildung usw. Zu diesem Zweck soll es auch das Recht haben, Steuern von der jüdischen Bevölkerung zu erheben und die Summen dann entsprechend zu verwenden. Auch von der Staatskasse soll es unserer Bevölkerungszahl und unseren Bedürfnissen entsprechende Beiträge erhalten können. Kurz — es soll das jüdische Budget aufstellen dürfen, für alle Gebiete des nationalen Lebens.

Wir haben es hier also nicht mit einer national-kulturellen, sondern mit einer national-politischen Autonomie zu tun, die wiederum das Maximum der jüdischen nationalen Forderung darstellt. Eine politische Autonomie in ihrem vollen Umfange verlangt für die Juden nur die jüdische „Ssejmpartei", mit einer kulturellen Autonomie begnügt sich als einzige Partei dagegen nur der „Bund". Alle übrigen jüdischen nationalen Parteien nehmen eine Zwischenstellung ein. Sie alle verlangen aber eine gewisse Selbständigkeit nicht nur auf kulturellen, sondern auch auf anderen Gebieten des jüdischen Lebens.

In diesem ersten Teil meiner Ausführungen habe ich die jüdischen nationalen Forderungen in Rußland darzulegen und zu begründen versucht. Es bleibt mir noch zu zeigen, in welchem Umfange diese Forderungen zum politischen Programm der einzelnen jüdischen Parteien gehören, und was es ist, das diese Parteien voneinander scheidet. Dazu ist aber nötig, daß wir noch einen Punkt in Betracht ziehen, der zwar nicht unmittelbar zum politischen Programm der jüdischen Parteien in bezug auf Rußland gehört, der aber auch eine jüd. nationale Forderung darstellt, die im Programm der einzelnen jüdischen Parteien eine überaus wichtige, ich möchte fast sagen die Hauptrolle spielt.

Ich meine hier das jüdische territorielle Problem.

Die nationalen Rechte, die die Juden in Rußland für sich verlangen, sind keine Sonderrechte. Die jüdischen nationalen Parteien gehen von der Anschauung aus, daß jeder Nation und jeder nationalen Minderheit nationale Rechte zustehen, ebenso wie jedem Menschen — bürgerliche Rechte. Alle nationalen Minderheiten Rußlands haben auch unseren nationalen Forderungen stets das vollste Verständnis entgegengebracht. Wenn wir also einerseits wissen, daß wir keine Sonderrechte für uns beanspruchen, so können wir uns andererseits der Erkenntnis nicht verschließen, daß unsere Stellung in der Welt tatsächlich eine Sonderstellung ist. Denn der Begriff „nationale Minorität" ist ja an sich nur ein relativer. Die betreffende Nation bildet eine Minorität im Rahmen eines gewissen Staates. Sie bildet aber keine Minorität mehr, wenn ihr Gebiet von dem des Staates losgelöst ist. Anders gesagt, jede nationale Minderheit hat ein Territorium, auf dem sie die nationale Mehrheit, oder gar die einzige Nation ausmacht. Ihre ungünstige Stellung ist nur die Folge des jeweilig geltenden Staatsrechtes. Es gilt eben im betreffenden Staatsrechte entsprechende Änderungen vorzunehmen, um der nationalen Minderheit die Freiheit der Entwicklung zu garantieren.

Wie anders dagegen ist unsere Stellung in der Welt! Wir stellen die tatsächliche nationale Minorität dar, weil wir eine Nation sind, die überall in der ganzen Welt in der Minderheit ist. Das ist nicht die Folge des geltenden Staatsrechtes, sondern die Folge unserer historischen Lage. Diese unsere Sonderstellung nimmt uns die Berechtigung nicht, nationale Rechte für uns zu verlangen, sie läßt aber diese nationalen Rechte in ganz anderem Lichte erscheinen.

Denn für uns taucht die Frage auf: Sind für uns die nationalen Rechte dasselbe, was sie für andere Nationen sind? Ist doch unsere ungünstige Lage, wie angeführt, nicht eine Folge des geltenden Staatsrechtes. Was wird also eine uns günstige Änderung dieses Rechtes für uns schon bedeuten? Wird sie unseren Fortbestand als eine besondere Nation

garantieren und sichern können? Der größte Teil der jüdischen nationalen Parteien antwortet darauf entschieden: Nein! Und zwar aus den hier dargelegten Gründen.

Das Leben wird doch schließlich nicht durch papierne, sondern durch seine eigenen Gesetze bestimmt. Nationale Rechte allein vermögen nicht ein Volk am Leben zu erhalten. Die nationalen Rechte sind doch nur ein Rahmen, sie sind nur die Form, in der sein nationales Leben Ausdruck findet. Sie geben ihm die Freiheit der Entwicklung nach außen. Deshalb verlangen die Völker nach nationalen Rechten, und nicht etwa, um weiter bestehen zu können. Denn auch ohne nationale Rechte bleibt ein Volk bestehen. Es bleibt bestehen auch durch Jahrhunderte nationalen Druckes. Was jedes Volk am Leben erhält — ist der Umstand, daß es einen national-wirtschaftlich geschlossenen Organismus darstellt. Das ist es, was es von der Assimilation mit den umgebenden Nationen bewahrt.

Wollen wir hier näher untersuchen, was der Ausdruck „national-wirtschaftlich geschlossener Organismus“ bedeutet? Es bedeutet, daß die betreffende Nation zur Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse keines Fremden bedarf. Daß sie eine nationale Gemeinschaft darstellt, in der alle sozialen Klassen und Berufe sich aus ihr selbst rekrutieren. In solcher Gemeinschaft hat jedes Mitglied in seinem täglichen Umgange nur mit seinen Volksgenossen zu tun. Ein national geschlossener wirtschaftlicher Organismus ist auf keine andere Nation angewiesen, er lebt nur aus seinen eigenen Kräften. Er ist nach einem trefflichen hebräischen Ausdruck ein חי הנושא את עצמו, ein lebendiges Wesen, das sich selbst trägt.

Dasselbe gilt auch von allen anderen nationalen Minderheiten, weil, wie gesagt, jede nationale Minderheit einen Boden hat, auf dem sie die Mehrheit ausmacht. Auf diesem Boden wird sie also zu einem national-wirtschaftlich geschlossenen Organismus, und dadurch wird auch ihre nationale Zukunft gesichert.

Nur wir Juden bilden hiervon eine Ausnahme, weil wir eben nirgends die Mehrheit ausmachen, weil wir überall in der Welt in der Minderheit sind. Wir leben inmitten fremder Völker, auf die wir angewiesen sind. Wir bedürfen ihrer, sie unser dagegen nicht, oder allenfalls in viel geringerem Maße. Wir können uns selbst wirtschaftlich nicht genügen, schon weil unserem nationalen Organismus ganze Klassen fehlen, wie z. B. die Bauernklasse. Aber auch aus anderen Gründen! Ein jüdischer Händler kann nicht nur von seinen jüdischen Kunden leben. Ein jüdischer Fabrikant kann nicht nur mit jüdischen Arbeitern auskommen. Wir beobachten dasselbe in sämtlichen Produktionszweigen. Wir können eben nicht aus unseren eigenen Kräften leben, wir sind kein חי הנושא את עצמו. Und da wir eben zu unserem Leben andere Völker dringend brauchen, so müssen wir uns an sie anpassen. Wir müssen ihre Sprache lernen, wenn wir weiterkommen wollen. Wir müssen uns in ihr Leben einleben, uns ihre Gewohnheiten aneignen.

Unsere Geschichte legt ein glänzendes Zeugnis davon ab. Das Ghetto hat uns geschützt. Es hat uns künstlich isoliert. Dort waren wir tatsächlich auf uns selbst angewiesen. Der Einfluß der Mehrheit auf uns war ausgeschaltet. Sobald aber die Mauern des Ghetto gefallen sind, sobald die Isolierung aufhörte und wir in Wettbewerb und Wettkampf mit allen unseren Nachbaren traten, da offenbarte sich unsere Schwäche. Überall schritten wir mit Riesenschritten der Assimilation entgegen.

Es war und ist dagegen nichts zu machen. So ist das Leben!

Es drängt sich uns die Frage auf: Welchen Ausweg gibt es aus dieser Lage? Wie sichern wir unseren Fortbestand zwischen den Völkern und zwar auf eine Weise, daß wir für unsere nationale Existenz nicht immer besorgt zu sein brauchten, wie bisher, sondern daß sie eine Selbstverständlichkeit werde, eine aus äußeren Umständen sich ergebende Naturtatsache, wie es bei allen anderen Völkern ist?

Darauf antworten die jüdisch-nationalen Parteien: Es gibt nur einen Ausweg! Wir müssen aus unserer Sonderstellung heraus! Wir müssen ein eigenes Territorium haben. Nur ein eigenes Territorium kann uns die nötige Sicherheit geben, daß wir auch weiter als besondere Nation fortbestehen werden. Nationale Rechte in Rußland bedeuten für uns freilich viel, aber doch nicht alles. Nationale Rechte geben uns die Möglichkeit, unsere nationalen Bedürfnisse zu befriedigen. Aber sie schaffen unsere anomale Lage nicht aus der Welt. Nur eins kann uns aus dieser Lage retten:

Wir müssen zum geschlossenen national-wirtschaftlichen Organismus werden. Wir müssen eine Gemeinschaft bilden, in der wir alle Klassen und Berufe besetzen, vom Bauer bis zum Gelehrten. Nur eine Gemeinschaft, in der wir keines Fremden mehr bedürfen und nur auf uns selbst angewiesen sind, kann uns die Sicherheit eines gesunden nationalen Lebens geben. Dieser Zustand kann aber nur auf einem Territorium erreicht werden, wo wir kulturell und wirtschaftlich die Mehrheit ausmachen.

Welchen Weg müssen wir aber einschlagen, um in Besitz eines solchen Territoriums zu gelangen? Und ist für uns jedes Territorium gleich erstrebenswert? Werden wir auf jedem beliebigen Boden wieder zu voller nationalen Blüte gelangen können? Ist nicht vielmehr unsere alte historische Heimat, das mit unserer Religion und Kultur so eng und innig verwachsene ארץ ישראל, das einzige Land, das seine zerstreuten Söhne wieder um sich sammeln und wo unser nationaler Genius sich wieder voll entfalten könnte?

Das sind Fragen und Probleme, die jede jüdische Partei auf ihre eigene Weise zu lösen versucht. Es sei hier nur so viel gesagt, daß die meisten jüdischen Parteien die Notwendigkeit eines eigenen Territoriums für die Juden einsehen. Demgemäß zerfällt auch ihr politisches Programm in zwei Teile. Im ersten Teile werden die jüdischen nationalen Forderungen in bezug auf Rußland formuliert. Im zweiten wird die Notwendigkeit eines Territoriums für die Juden begründet und die Wege gewiesen, die zu seiner Erreichung führen.

Vom politischen Programm der einzelnen jüdischen Parteien wie vom jüdischen Parteiwesen überhaupt werde ich ausführlicher im zweiten Teile meiner Ausführungen sprechen.

(Schluß folgt)



Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XIV.

Die ägyptischen Plagen (Exod. VII, 8—XI).

In Exod. 4,23 wird dem Pharao als Strafe für seine Weigerung, die Israeliten ziehen zu lassen, die Tötung seiner Erstgeborenen angedroht. Diese Drohung sollte nicht sofort angekündigt und ausgeführt werden; vielmehr sollte zuvor die Allmacht Gottes durch Wundertaten und geringere Strafen sich offenbaren, und erst, wenn alle Warnungen vergebens, wenn die Stimme Gottes fruchtlos verhallt sein wird, sollte das große Strafgericht über den Tyrannen hereinbrechen, das seinen Starrsinn zu beugen bestimmt war. Es waren somit die ersten neun ägyptischen Plagen bloß Vorbereitungen zur letzten Plage, der Tötung der Erstgeborenen, welche endlich die Erlösung Israels herbeiführte. Diese neun vorbereitenden Plagen sind schon von den alten jüdischen Erklärern als drei in gewisser Beziehung einander ähnliche Triaden erkannt worden. Die erste, vierte und siebente Plage werden dem Pharao am Morgen angekündigt, während er zum Nil ging[1]); die zweite, fünfte und achte Plage sollten dem Könige in seinem Hause angedroht werden (7,26; 9,1; 10,1) und sind daher mit den Worten בא אל פרעה eingeleitet; die dritte, sechste und neunte Plage endlich werden ohne vorhergehende Ankündigung gesandt.

[1]) Wenn letzteres bei der siebenten Plage (9,13) nicht ausdrücklich angegeben wird, so ist dies nach Analogie von 7,15 und 8,16 vorauszusetzen.

Eine fernere Ordnung bei diesen Plagen ist darin zu erblicken, daß die ersten drei durch Aharon vermittels des Wunderstabes, die letzten drei durch Mose vermittels des Stabes gewirkt werden, während Gott die drei mittleren ohne Mitwirkung des Stabes entstehen läßt, und zwar die sechste infolge einer Handlung Aharons und Mose's (9,8). Bereits Philo (vita Mos. p. 96 M.) bemerkt bezüglich dieser Verteilung: „Drei aus den gröbern Elementen, Erde und Wasser, wurden Mose's Bruder überwiesen; ebensoviele aus den Beseelung erzeugenden Elementen, der Luft und dem Feuer, dem Mose allein; eine (שחין) wird beiden gemeinsam aufgetragen; die drei übrigen (von den 10 Plagen) hatte Gott sich selbst vorbehalten.“ Dieselbe Verteilung findet man auch in den Midraschim (vgl. Exod. r. 12,4 und Parallelstellen); nur wird dort die שחין- Plage als von Gott, Mose und Aharon gemeinsam ausgeführt dargestellt (l. c. 11,5). Es ist ferner bemerkenswert, daß Pharao nach der ersten Plage der zweiten Trias Konzessionen zu machen bereit ist, nach der ersten Plage der dritten Trias die Konzessionen erweitert, und endlich nach Schluß aller neun vorbereitenden Plagen in einem Ultimatum das äußerste Zugeständnis macht und nur das Vieh der Israeliten als Unterpfand zurückbehalten will.

Diese Teilung der Plagen in drei Gruppen und somit die Einheit der ganzen Erzählung gibt sich auch dadurch zu erkennen, daß beim Beginn jeder Trias von Strafgerichten dem Pharao verkündet wird: die Wundertaten bezwecken, ihm die wahre Gotteserkenntnis beizubringen. Schon Abarbanel zeigte, wie die erste Gruppe die Existenz Gottes, die zweite die göttliche Vorsehung, die dritte wieder Gottes Allmacht dem Pharao zu zeigen bestimmt war. Daher sprach Mose bei der Vorverkündigung der ersten Plage (7,17) „Daran sollst du erkennen, daß ich JW bin!“. Während Pharao höhnend gesprochen hatte (5,2): „Wer ist JW? Ich kenne JW nicht!“, sollte er jetzt die Erkenntnis von der Existenz des JW, des Gottes Israels erlangen. — Bei der ersten Plage der zweiten Trias spricht der Gottesbote in der Ankündigung (8,18): „Ich werde an jenem Tage das Land Gosen, in dem mein Volk wohnt, auszeichnen,

daß dort kein Arob sein werde, damit du erkennst, daß ich JW in Mitte der Erde walte.“ Durch die Unterscheidung zwischen den Ägyptern und den Israeliten, die auch bei der folgenden Plage (9,4) mit Nachdruck betont wird, wurde dem Pharao gezeigt, daß die göttliche Vorsehung (השגחה) auf Erden waltet und jedem Menschen nach seinem Tun vergilt. — Endlich spricht Mose bei der Vorverwarnung der siebenten Plage, der ersten der dritten Guppe (9,14): „Auf daß du erkennst, daß mir nichts gleicht auf der ganzen Erde.“ Gottes Allmacht und Herrschaft über alle Naturkräfte, die nur seinem Befehle gehorchen, sollte zuletzt noch von Pharao erkannt werden.

Trotzdem aber unser Abschnitt sich als eine eiuheitlich planmäßig verlaufende Erzählung kundgibt, meinen dennoch sämtliche Kritiker, daß hier drei Quellen zu unterscheiden seien, die von einem (oder mehreren) Red. zusammengearbeitet worden sind. Bezüglich der P angehörenden Stücke sind die neuern Kritiker in Übereinstimmung. Es werden dieser Quelle zugeschrieben: 1. Das Schlangenwunder, 7,8—13; 2. von der Plage des Blutes die Stellen: 7,19—20; v. 20 bis ה'; v. 21 b; v. 22; 3. von der Froschplage die Stellen 8,1—3; v. 11 von ולא an; 4. die Plage der Mücken (כנים), 8,12—15; 5. die Plage שחין, 9,8—12; darauf folgte das Nachwort 11,9—10. Diese Stücke sollen sich durch formelhafte Gleichartigkeit der Darstellung von den andern Teilen der Erzählung unterscheiden. Letztere werden in verschiedener Weise auf J und E verteilt. Während nun die Kritiker der Wellhausenschen Schule die genannten P-Stücke für die jüngsten, nachexilischen Teile unserer Erzählung erklären, behauptet Eerdmans (l. c, III 31 u. 32), es sei befremdend, daß man diese Abschnitte P zugeschrieben hat, denn sie passen inhaltlich gar nicht zu dem Manne, dessen transzendenter Gottesbegriff und strenger Monotheismus den trockenen Gelehrten der exilischen oder nachexilischen Zeit verraten würde. Vielmehr meint Ee., gerade diese für die jüngsten erklärten sogenannten P-Stücke bilden den Grundstock unseres Abschnittes, der später durch Aufnahme anderer Teile erweitert wurde. Immerhin ist Ee. auch der Ansicht, daß

sich die Perikopen, welche die Analyse P zuschreibt, von dem Rest der Erzählung deutlich abheben.

Untersuchen wir nun, ob diese Analyse begründet oder auch nur haltbar ist. Es wird sich zeigen, daß die sogenannten P-Stücke mit den JE-Teilen enge zusammenhängen, sich gegenseitig voraussetzen, und daß jede Schicht für sich allein unvollständig und unverständlich ist. Betrachten wir zuerst die gewaltigen Lücken, die bei genauer Prüfung sich uns in P darbieten. Außer den oben genannten vier Plagen hatte P auch noch, wie allgemein zugestanden, als fünfte Plage das Sterben der Erstgeburt berichtet. Es wird dort in 12,12 vorausverkündet und in Num. 33,4 als geschehen dargestellt; auch sonst wird dies bei P vorausgesetzt, vgl. Num. 3,13. Nun findet man aber diese Tatsache bei P. nirgends erzählt; denn die Stellen, welche dies berichten (Exod. 12,29 ff.; 13,15), gehören nicht zu P. Was sagen nun die Kritiker bezüglich dieser klaffenden Lücke? Nöldecke (Unters. S. 42) bemerkt: „Nun fehlt aber aus der Grundschrift (P) die Erzählung von der Tötung der Erstgeburt selbst.... Was in dieser hier gestanden hat (das also von R. weggelassen worden ist), läßt sich fast bis auf den Wortlaut aus 12,12 und Num. 33,3 f. ergänzen.“ Auch Dillmann zu 12,12 bemerkt: „Die Stelle des P., vorin diese Gerichte über die Götter erzählt und beschrieben waren, ist nicht erhalten.“ Man ist also genötigt anzunehmen, daß der Red. hier Teile von P unterdrückt hat, was aber bei der Wahrnehmung, daß nach der Kritik an anderen Stellen R auch nichts Neues bringende Verse von P aufgenommen haben soll, jedem als Verlegenheits-Ausflucht erscheinen muß (vgl. WI. S. 48 und oben S. 311).

Es muß also dabei bleiben, daß das in 12,29 ff. berichtete Sterben der ägyptischen Erstgeburt (J) mit dem vorangehenden Abschnitt (P) zusammenhängt und keiner anderen Quelle zugewiesen werden darf, mit andern Worten, daß P in Exod. 12,12 und Num. 3,13; 33,4 auf J in Exod. 11,4 f.; 12,29 fußt und letztere Stellen voraussetzt. Man könnte dagegen einwenden, daß in 12,29 ff. von den in 12,12 verkündeten Straf-

gerichten an den Göttern Ägyptens nichts erzählt wird. Allein, wenn P, wie die Kritiker meinen, hierüber etwas besonderes berichtet hätte, so wäre es doch noch viel auffälliger, daß R diese besonderen Nachrichten nicht erhalten und, wie angeblich sonst, mit dem J-Berichte zusammengearbeitet habe. Es muß also jedenfalls zugegeben werden, daß ein besonderer Bericht über die Strafgerichte an den ägyptischen Göttern nicht existiert hat. Dies kann seinen Grund, wie Ramban zu 12,12 bemerkt, darin haben, daß der Kampf Gottes gegen die Ägypter zugleich einen Kampf gegen die Himmelsmächte, die von den Ägyptern als Götter verehrt wurden, in sich schloß, wie dies in Jesaja 24,21 ausgesprochen ist (vgl. auch Jes. 19,1). Man kann aber auch mit Targ. Jon., Mechilta zu 12,29 und Kurtz (Gesch. II. 115) annehmen, daß hierbei an den ägyptischen Tierdienst zu denken ist. Eine ganze Menge von Tieren wurde von den Ägyptern als heilig verehrt, wahrscheinlich weil man sie als Inkarnation der Gottheit ansah. Einzelne Exemplare derselben wurden bei den Tempeln ernährt und waren Gegenstand des öffentlichen Kultus. Wahrscheinlich wurden zu diesen vorzugsweise Erstgeburten gewählt, so daß durch das Sterben der Tier-Erstgeburten gleichzeitig an den Göttern Ägyptens Strafgerichte vollzogen wurden. Dies wird in dem Berichte 12,29, als den Israeliten der damaligen Zeit bekannt, vorausgesetzt und braucht daher nicht besonders vermerkt zu werden.

Noch mehr fällt nach der kritischen Analyse auf, daß nach P Pharao gar keine Aufforderung oder Verwarnung erhält, die Plagen vielmehr hintereinander Schlag auf Schlag folgen, und dennoch heißt es nach jeder Plage: Pharaos Herz blieb verstockt, und er hörte nicht auf sie (7,22; 8,11; 15; 9,12). Man weiß nicht, auf welche Rede Pharao nicht gehört hat, wenn man nicht die Warnungsreden voraussetzt, die nach der Kritik IE. angehören sollen. Dies ist um so unbegreiflicher, als ja Gott in 6,29 zu Mose spricht: „Sprich zu Pharao, dem König von Ägypten, alles, was ich zu dir reden werde,“ und in 7,2 (einem P-Stücke) heißt es: „Du sollst (dem Aharon)

mitteilen, was ich dir auftragen werde, und dein Bruder Aharon soll zu Pharao reden (vgl. noch 6,27). Man findet aber nirgends in P irgendeine Rede, die Mose oder Aharon dem Pharao ausrichten. Denn die allgemeine Angabe in 8,6 kann doch hierfür nicht genügen; da doch hier die Hauptsache, was die Brüder dem Pharao sagten, nicht mitgeteilt ist. Hiermit können entschieden nur die Reden gemeint sein, die in 7,16 ff.; 26 ff.; 8,16 ff.; 9,1 ff.; 13 ff.; 10,3 ff.; 11,4 ff. auf Gottes Befehl an Pharao gerichtet werden. Denn obgleich an diesen Stellen (mit Ausnahme von 10,3) Mose als Sprecher erscheint, so ist es doch nicht zu bezweifeln, daß Aharon, als Mose's „Mund“ (4,16) oder als dessen „Prophet“ (7,1), stets das Wort für Mose führt. Dies beweist schon der Umstand, daß Pharao bei seinen Konzessionen, oder wenn er um Fürbitte fleht, beide Brüder zu den Verhandlungen herbeirufen läßt (8,4; 21; 9,27; 10,16). Die Kritiker wollen allerdings an allen diesen Stellen das „Aharon“ im Texte einem Red. zuweisen. Es wird sich aber weiter unten ergeben, daß diese Tendenzkritik unhaltbar ist. Es hat sich also gezeigt, daß P die Teile von JE voraussetzt und ohne diese nicht verstanden werden kann.

Außer den bisherigen Erörterungen ist noch folgendes zu beachten:

1. Die Worte: „Pharaos Herz ist verstockt“ (7,14 JE) setzen 7,13 (P) voraus. Denn nach der in Kap. 4 und 5 (JE) enthaltenen Erzählung, wonach dem Pharao die Göttlichkeit der Sendung der beiden Brüder noch nicht bewiesen wurde, kann doch von einer Verstocktheit des Herzens Pharaos nicht die Rede sein.

2. Kap. 7,17: „Daran magst du erkennen, daß ich JW bin“ (JE) weist auf 7,5 (P) hin: „Die Ägypter werden erkennen, daß ich JW bin.“ Baentsch (S. 61) sieht sich auch genötigt, diesen Passus im 7,17 einem Redaktor zuzuweisen.

3. Kap. 7,23 (JE) zeigt das גם לזאת, daß bereits vorher (7,9—10 P) ein Wunder vor Pharao verrichtet wurde. Natürlich behaupten die Kritiker, das גם sei vom letzten Redaktor (Rp.) hinzugefügt. Allein ein Red. der angeblich

viele eklatante Widersprüche unvermittelt stehen gelassen, hätte am allerwenigsten sich veranlaßt gesehen, hier mit einem Einschub auf den vorangehenden Abschnitt Bezug zu nehmen.

4. Es wäre unbegreiflich, warum P die eine Plage שחין von Mose ausführen läßt, während die drei vorhergehenden Plagen und das Schlangenwunder von Aharon gewirkt werden. Nach den neueren Auslegern soll bei P Aharon als der „Thaumaturg“ des Mose erscheinen. Warum aber verrichtet er nicht sämtliche Wunder? In der Tat ist diese dem Aharon zugeteilte Rolle eine Fiktion der Kritiker. In der Thora (auch in P) wird Aharon nur dem Mose als Sprecher beigegeben (4,15; 7,1 f.). Die Ausführung der Wunder aber wird nach einem weisen Plane auf Aharon, Mose und Gott selbst gleichmäßig verteilt (vgl. oben). Diese Planmäßigkeit geht durch die Zerstückelung der Kritik gänzlich in die Brüche, und alles erscheint als reine Willkür.

5. Die Abschluß-Bemerkung in P (11,10): „Mose und Aharon taten alle diese Wunder vor Pharao“ hat nach den P zugeschriebenen Stücken keinen rechten Sinn, da hier nur beim Schlangenwunder (7,10) und bei der Plage der Geschwüre (9,10) gesagt wird, daß sie vor Pharao gewirkt wurden, nicht aber bei den anderen drei Plagen des P.

6. Kap. 15,26 wird an einer Stelle, die nach allen Kritikern nicht dem P angehört, von den „Krankheiten“, die Gott den Ägyptern auferlegt, gesprochen; ebenso in Deut. 7,15. Aus Deut. 28,60 und das. v. 27 erfahren wir, daß der שחין מצרים diese bösartige Krankheit ist, wovor es Israel so sehr graute. Diese schmerzliche Plage, die allein als eine „Krankheit“ im engeren Sinne des Wortes bezeichnet werden kann, kommt aber nur in P vor.

7. Hinweise in den IE-Teilen unseres Abschnitts auf P. findet man auch in folgenden Ausdrücken: וישרץ היאור צ' (7,28); dies entspricht dem ישרצו המים (Gen. 1,20 P); במושבתם (10,23) ist ein in den Gesetzen des P sehr oft gebrauchter Ausdruck. Kuenen (Einl. 316) gibt zu, daß diese Ausdrücke, ebenso auch מגפה in 9,14, dem P eigentümlich sind, meint aber R hätte

die eigentümlichen Ausdrücke der einen Urkunde in die im übrigen aus den anderen Quellen entlehnten Texte aufgenommen. Solche Notbehelfe der Kritik dürften kaum geeignet sein, ihre Hypothese wahrscheinlich zu machen.

Man will aber die Notwendigkeit der Quellenscheidung auch damit begründen, daß sich innerhalb dieser Erzählungen Widersprüche zeigen, die vermuten lassen, daß hier keine einheitliche Komposition vorliege. Sehen wir uns diese angeblichen Widersprüche genauer an! Zuerst erscheint eine Differenz bezüglich des Wunderstabes. Bei E. ist es der Stab Mose's, mittels dessen die Wunder verrichtet werden, und Mose selbst wirkt sie durch seinem Stab (4,17; 30; 7,17; 9,23 u. a.); bei P dagegen ist Aharons Stab der Wunderstab, und Aharon ist der Thaumaturg des Mose. Daß letzterer Satz auch in den notwendigerweise dem P zugeteilten Stellen nicht zutrifft, daß vielmehr auch hier die Plage der Geschwüre in der Hauptsache durch Moses Handlung ausgeführt wird, haben wir bereits oben gesehen. Wir haben gezeigt, daß außer den von Gott selbst gewirkten Plagen die Vollziehung der Strafgerichte an Pharao den beiden Brüdern in gleicher Weise übertragen worden ist. Was aber den Wunderstab betrifft, so ist folgendes zu bemerken. Wenn in 7,9 Mose zu Aharon spricht: „nimm deinen Stab,“ so wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Mose seinem Bruder, der vor Pharao als sein Prophet erscheinen sollte, behufs der Wunderverrichtung auch den „göttlichen Stab“ (4,20; 17,9) übergeben mußte. Es läßt sich doch nicht denken, daß P dem Stabe Aharons, über den bisher noch nichts erzählt wurde, die Wunderkraft zuteilte, nicht nur sich in eine Schlange zu verwandeln, sondern auch die Stäbe der Zauberer zu verschlingen. Es muß ein von Gott mit Wunderkraft ausgerüsteter Stab gewesen sein, und dies wird nur vom Mose-Stab erzählt. Dillmann (S. 78) gesteht zu, daß R ebenso die Sache angesehen zu haben scheint, er wendet aber dagegen ein, es wäre dann מטי oder המטה erforderlich. Allein da Aharon vor Pharao stand und bereits den Wunderstab in seiner Hand hatte, so konnte Mose zu ihm nicht anders sagen als:

„nimm deinen Stab.“ Überhaupt heißt מטך dasselbe, wie המטה אשר בידך (der Stab, der in deiner Hand ist); vgl. v. 17 (wo die Rede, die v. 14 dem Mose zuschreibt, von Aharon, dem „Munde“ des Mose, gesprochen wurde). So heißt es in 8,1: ידך במטך statt מטך, und 8,2 blos ידו; vgl. auch 7,19 und 8,13. Der Stab wird demjenigen zugeeignet, in dessen Hand er sich befindet. Dies sehen wir deutlich in Num. c. 20, 7—11, wenn wir den Text, wie er uns dort vorliegt, betrachten und uns nicht durch die Zerstückelungsversuche, die dort von verschiedenen Kritikern in verschiedener Weise vorgenommen werden, verwirren lassen. Num. 20,6 erzählt; Mose ging in die Stiftshütte mit Aharon, wo die Herrlichkeit Gottes ihnen erschien. Darauf v. 7: Gott sprach zu Mose: Nimm den Stab u. s. w. Darauf v. 9: Mose nahm den Stab, der vor dem Ewigen (in der Stiftshütte) lag, wie der Ewige ihm befohlen. Dieser Stab war der Stab Aharons, der nach Num. 17,25 im Heiligtum „als Zeichen für die widerspenstigen Söhne“ aufbewahrt wurde und jetzt auch den widerspenstigen Israeliten (Num. 20,1) zur Mahnung vorgezeigt werden sollte. Obgleich aber Mose den Stab Aharons in seiner Hand hielt, heisst es dennoch (das. 20,11): „Mose erhob seine Hand und schlug den Felsen mit seinem Stabe (במטהו)“ — ein Beweis, daß מטהו wie מטה אשר בידו zu fassen ist. Wenn aber die Kritiker meinen, dort habe R — zwei Quellen miteinander verbunden, so müssen sie doch wenigstens zugestehen, daß R den Ausdruck in diesem Sinne verstanden wissen will. Warum kann aber hier P nicht ebenfalls den Stab Mose's, den Aharon in seiner Hand hielt, dem Aharon zugeeignet haben?

Noch aus einer anderen Stelle, die nach den meisten Kritikern dem P angehört, ist zu ersehen, daß auch dieser Erzähler den Wunderstab von Mose geführt werden läßt. Es ist dies der Vers Exod. 14,16. Dieser v. soll nach Wellhausen (Comp.² 77) nicht P angehören, und zwar ist sein Hauptargument, daß hier nicht dem Aharon, sondern Mose'n ein Wunderstab zugeschrieben wird. Dagegen behauptet Kuenen (Einl. S. 68 Anm. 8) entschieden die Zugehörigkeit des Verses

zu P; ebenso Nöldeke, Kayser, Dillmann und Baentsch (vgl. seinen Comment. S. 116 die Zusammenstellung der Gründe für diese Ansicht). Kuenen bemerkt: „Dieser Stab wird in v. 16 eben nur erwähnt, und zwar neben der ausgestreckten Hand, die in v. 21, 26, 27 an seine Stelle tritt.“ — Allein auch sonst, z. B. 9,23 und 10,12, tritt die ausgestreckte Hand an die Stelle des Stabes. Wenn aber Dillmann, Baentsch und A. in 14,16 den Passus: הרם את מטך ו als von R aus E eingetragen erklären und dies damit begründen, daß diese Stelle eine Dublette sei zu dem folgenden Satz: „und strecke deine Hand über das Meer“, so verweisen wir nur auf 7,19 (P). Wenn dort gesagt wird: „Nimm deinen Stab und strecke deine Hand über die Gewässer Ägyptens,“ so kann es auch hier heißen: „Erhebe deinen Stab und strecke deine Hand über das Meer.“ Es gibt also keinen anderen Grund, jenen Passus zu beseitigen, als die unbewiesene Hypothese der Kritiker, wonach in P nur Aharon, nicht aber Mose, vermittels des Stabes Wunder verrichtet. Der Hypothese zuliebe muß der Vers zerschnitten werden. Das Richtige ist aber, daß man umgekehrt den Vers intakt und die Hypothese fallen lasse.

Man will ferner eine Differenz zwischen P und JE darin finden, daß nur bei ersterem die ägyptischen Zauberer auftreten und das Wunder nachmachen, oder nicht nachmachen können, in den anderen Quellen aber von den „Chartummim“ nicht die Rede ist. — Hier sei vor allem bemerkt, daß in der Thora die Chartummim Ägyptens zum ersten Mal in Gen. 41,8 erwähnt werden, an einer Stelle, die man E. zuteilt. Was indessen die Wirksamkeit der Schriftkundigen bei den Wundern betrifft, so hat es damit folgendes Bewandtnis. Nachdem die Chartummim das Schlangenwunder und die beiden ersten Plagen ebenfalls zu wirken vermocht hatten, versuchten sie dies auch bei der dritten Plage (כנים), und da es ihnen nicht gelang, sprachen sie zu Pharao: „Das ist ein Finger Gottes!“ (8. 15). Das heißt, wie Ibn-Esra und Malbim erklären[1]), die Gottheiten

[1]) Ebenso erklären Keil, Dillmann und Strack.

Ägyptens haben diese Plage über das Land geschickt; Mose und Aharon konnten dies ebensowenig, wie wir, herbeiführen. Sie erklärten damit, daß sie Mose und Aharon nicht nachständen; deshalb blieb Pharaos Herz verstockt. Bei den zwei folgenden Plagen ערוב und דבר, die von Gott unmittelbar (ohne Mose und Aharon) gewirkt wurden, konnten die Chartummim selbstverständlich nicht auftreten, da sie sich bereits angesichts einer göttlichen Schickung für machtlos erklärt hatten. Bei der sechsten Plage (שחין) dagegen, wo wieder Mose und Aharon in Wirksamkeit waren, da erwartete man wieder das Erscheinen der Schriftkundigen, um ihrerseits die Nachahmung des Wunders zu versuchen. Sie mußten aber beschämt fern bleiben, weil sie selbst von der Plage betroffen waren. Von jetzt ab verschwinden die Chartummim gänzlich vom Schauplatz der Begebenheiten, da sich ihre Ohnmacht so offenkundig gezeigt hat. — Man sieht klar, daß das Wirken und Fernbleiben der Zauberer nicht durch die Verschiedenheit der Quellen, sondern durch den Verlauf der Tatsachen am einfachsten zu erklären ist.

(Schluß folgt.)



Gedanken über die כרת-Strafe.

Von Prof. Dr. E. Fink, Frankfurt a. M.

Man kann im jüdischen Religionsgesetze zwei Gruppen von schweren Strafen unterscheiden: solche, die vom menschlichen Gerichte auszuführen sind, wie die ארבע מיתות בית דין, und solche, deren Vollzug die göttliche Allmacht sich selbst vorbehalten hat: מיתה בידי שמים und כרת. Während von den beiden letzteren die erste dem Verständnisse weiter keine Schwierigkeiten bietet, da sie anerkanntermaßen in einem vor dem Ende der gewöhnlichen Lebensdauer eintretenden Tode besteht, mit dem das bestrafte Vergehen seine Sühne gefunden hat, liegt die Sache bei כרת erheblich schwieriger. Antike und

moderne Kritiker wollen freilich כרת buchstäblich verstanden wissen, so daß es weiter nichts als „Verbannung" bedeute. So fassen es Dillmann und Stade auf, denen neuerdings auch Mayer Sulzberger (The ancient hebrew law of homicide. Philadelphia. 1915) gefolgt ist. Daß dieser Gedanke sich gar nicht konsequent durchführen läßt, was doch erstes Erfordernis einer brauchbaren Hypothese ist, zeigt gerade der letztgenannte Autor deutlicher als die übrigen. Es wird sich weiter unten die Gelegenheit bieten, auf diesen Punkt näher einzugehen. Halten wir aber, der Überlieferung folgend, daran fest, daß unter כרת eine der schwersten, wenn nicht gar die allerschwerste Strafe zu denken ist, so verdient sie eine eingehende Erörterung nicht bloß nach der Richtung hin, in der sie von unseren klassischen Kommentatoren aufgefaßt worden ist, sondern auch hinsichtlich der großen Mannigfaltigkeit, die sich in dem Ausdrucke gerade dieser Strafe bei den verschiedenen Gesetzesverletzungen vorfindet.

Die erste Mischna in כריתות, die sie alle aufzählt, beginnt mit den Worten: שלשים ושש כריתות בתורה. Der scheinbar überflüssige Zusatz בתורה, den die Mischna bei ihren sonstigen Zusammenstellungen ähnlicher Art, — wie z. B. ארבעה אבות נזיקין, oder ארבע מיתות נמסרו לבית דין —, nicht gebraucht, ist für den geistvollen Malbim ein Hinweis auf 36 Stellen in der תורה, in denen diese Strafe teils wörtlich, teils umschrieben ausgesprochen wird. [Rabbi Jacob Ettlinger ז"ל verteidigt diese Ausnahme mit dem Hinweise darauf, daß es auch כריתות בדברי קבלה gibt, wie z. B. הבא על עכו"ם gemäß Maleachi II 12] Er gibt von ihnen (in התורה והמצוה zu צו סימן קל"ב) folgende sachliche Aufzählung, der wir uns anschließen, um im folgenden die einzelnen Stellen durch bloße Nummernangabe bezeichnen zu können:

אוכל קדשים בטומאה (Nr. 1 in ויקרא VII 20; Nr. 2 ebenda VII 21, Nr. 3 XXII 3); חלב (Nr. 4 ebenda VII 25), דם (Nr. 5 ebenda VII 27, Nr. 6 XVII 10, Nr. 7 XVII 14) שחוטי חוץ (Nr. 8 ebenda XVII 4, Nr. 9 XVII 9), נותר (Nr. 10 ebenda XIX 8) עריות (Nr. 11 ebenda XVIII 29), ערות אחותו (Nr. 12 ebenda XX 17), נדה (Nr. 13

ebenda XX 18) עינוי דיוה"כ (Nr. 14 ebenda XXIII 29), פסח (Nr. 15 במדבר IX 13), מגדף (Nr. 16 ebenda XV 30, Nr. 17 und Nr. 18 XV 31), טמא שנכנס למקדש (Nr. 19 ebenda XIX 13, Nr. 20 XIX 20) חמץ בפסח (Nr. 21 שמות XII 15, Nr. 22 XII 19), סך משמן המשחה (Nr. 23 ebenda XXX 33), מפטם הקטרת (Nr. 24 ebenda XXX 38), מלאכה בשבת (Nr. 25 ebenda XXXI 14), מילה (Nr. 26 בראשית XVII 14), מולך (Nr. 27 ויקרא XX 3, Nr. 28 ebenda XX 5) אב וידעני (Nr. 29 ebenda XX 6), מלאכה ביוה"כ (Nr. 30 ebenda XXIII 30), פגול (Nr. 31 ebenda VII 18), אחות אמו ואחות אביו (Nr. 32 ebenda XX 19), מקלל (Nr. 33 ebenda XXIV 15) דודתו (Nr. 34 ebenda XX 20), אשת אחיו (Nr. 35 XX 21), מטמא מקדש (Nr. 36 XV 31).

Über eine solche Tafel der כרת-Strafen lassen sich allerlei „artige" Bemerkungen machen. Malbim selbst weist nur kurz darauf hin, daß 22 mal die Strafe über die נפש verhängt wird (das sind die Nummern 1 bis 7, 10, 11, 14, 16 bis 22, 25, 26 und 29 bis 31), 14 mal über den איש (Nummern 8, 9, 12, 13, 15, 23, 24, 27, 28, 32 bis 36); 11 mal wird dabei der Plural מעמיו oder מעמיה gebraucht (Nummern 1, 2, 4, 5, 9, 10, 14, 15, 23, 24, 26), 9 mal מקרב עמו (Nummern 6, 8, 11, 13, 16, 27, 28, 29, 30), 1 mal מקרב עמיה (Nr. 25), 2 mal מישראל (Nummern 19 und 21), 1 mal מעדת ישראל (Nr. 22), 1 mal מתוך הקהל (Nr. 20), 1 mal לעיני בני עמם (Nr. 12) und 1 mal מלפני (Nr. 3). Es leuchtet wohl ein, daß der tiefsinnige Kommentator in den so gebildeten Gruppen gewisse Übereinstimmungen vermutet oder auch erkannt hat; leider bricht er a. a. O. mit einem kurzen ואכמ"ל plötzlich ab. Trotz längeren Suchens ist es mir nicht gelungen, in einem seiner übrigen Werke eine unser Thema betreffende Anmerkung zu finden. Für uns ist es aber über jeden Zweifel erhaben, daß weder die eben hervorgehobenen Verschiedenheiten im Ausdrucke der Strafe, noch die Übereinstimmung innerhalb der einzelnen Gruppen lediglich zufällige sind. Und so wollen wir denn versuchen, hier den leitenden Faden zu finden.

Fragen wir zunächst, worin die Strafe bestehe, so finden wir in den Quellen nichts weniger als Einhelligkeit in der

Antwort. Im Talmud (מועד קטן 28 a) wird ein zweifaches כרת erwähnt, ein כרת דשני und ein כרת דיומא. Unter jenem wird der Tod zwischen dem 50. und 60. Lebensjahre verstanden, unter diesem ein Sterben ohne fünftägiges Krankenlager. Ein plötzlicher Tod, ein solcher nach ein-, zwei-, drei- oder viertägigem Kranksein, sie alle haben den Charakter einer Strafe. Um aber dem naheliegenden Rückschlusse von einem solchen Tode auf vorliegende כרת-Strafe vorzubeugen, wird gleichzeitig berichtet, daß von zwei so untadeligen Gelehrten wie רבה und רב חסדא der erstere nur 40, der letztere aber 92 Jahre alt geworden ist, wonach also das Vorhandensein eines כרת דשני unkenntlich erscheint. Aber auch das כרת דיומא besitzt kein entscheidendes Merkzeichen, weil ein so über allen Zweifel erhabener Frommer wie רב הונא plötzlich verstorben ist.

Einer nicht ausgeglichenen Schwankung unterliegt die nähere Charakterisierung der כרת-Strafe auch schon in den ältesten Bibelkommentaren. Zu dem כרת bei den Verboten des חמץ בפסח und der מלאכה בשבת bemerkt M'chilta אין הכרתה אלא הפסקה, ebenso Sifre zu חדל לעשות הפסח und zu מגדף, während Sifra zu dem durch והאבדתי ausgedrückten כרת der כשהוא אומר והאבדתי לימד על הכרת שאינו מלאכה ביוה"כ hinzufügt אלא אבדון. Nach der Auffassung von Malbim will Sifra durch die Gleichsetzung von כרת und אבדון den mildernden Gedanken aussprechen, daß die Strafe eine zeitlich begrenzte ist. Die Seele wird vorübergehend aus dem den Schuldlosen eingeräumten צרור החיים verbannt, sie ist für die Strafdauer (vergleiche משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש) verloren gegangen, findet sich aber dann wieder ein. Freilich ist nach Sifre zu במדבר XIX 13 כרת auch wiederum nicht eine die Seele allein berührende Strafe, sondern der Körper büßt mit durch frühen Tod. מפני מה ענש להלן מיתה וכאן כרת ללמד שמיתה הוא כרת וכרת הוא מיתה, wozu Malbim ergänzend hinzufügt שלא תאמר שהכרת הוא רק לנפש כי יש בה גם כן מיתה בידי שמים חוץ מעונש הנפש.

Demgemäß ist כרת ohne näheren Zusatz vieldeutig, denn der einfache Wortsinn bedeutet ein Abschneiden, etwa eines Astes vom Stamme. Dieser Umstand verleitet die eingangs

erwähnten Kritiker zur Deutung des כרת als Verbannung. Jampel (Vorgeschichte Israels und seiner Religion. Frankfurt a. M. 1913) findet einen Parallelismus zwischen כרת und der Blutrache, die noch in späterer Zeit Geltung hatte, weil ein beträchtlicher Teil des israelitischen Volkes noch in den ersten Richterperioden nomadisierte (S. 118). „Demgemäß ist die als die schwerste Strafe geltende Ausweisung aus dem Stamme oder aus der Gemeinde auch in der Bibel zu erwarten, und so wird die häufige Strafandrohung ונכרת מעמיו, ונכרת מעדת ישראל oder ערירים ימותו = vereinsamt, ausgeschlossen aus der Gemeinde sollen sie sterben usw. dementsprechend aufzufassen sein." Hierbei übersieht aber Jampel, daß כרת niemals als Strafe für Mord angewandt wird, auf den sie ja nach seiner Meinung in erster Linie gesetzt sein müßte, wenn sie wirklich „Ausweisung aus dem Stamme oder der Gemeinde" bedeutete. Ferner wären ja die Ausdrücke מלפני (Nr. 3) und לעיני בני עמם (Nr. 12) ganz sinnlos. Dieser Einwand ist auch gegen Sulzberger zu erheben, der unter כרת bald endgiltige Verbannung verstehen will, wie z. B. bei מילה und פסח, bald nur zeitweise Ausschließung, wie für den Genuß von שלמים im Zustande der Unreinheit, für חלב, דם, נותר, נדה, שחוטי חוץ, u. ähnl. vorgeschrieben ist. Daß aber כרת Todesstrafe bedeute, hält er für „highly improbable" im Hinblick auf שמות XXXI 14 und 15, wo für חלול שבת neben מות יומת auch ונכרתה הנפש ההוא bestimmt ist. Auf dieses Vergehen soll ursprünglich nur כרת als Strafe gesetzt gewesen sein, was sich aber als „impolitic" erwiesen habe, weshalb „by way of amendment" zur Erzielung eines „more effective deterrent" die Todesstrafe an die Stelle des כרת getreten sei. Das wäre gut und schön erdacht, wenn nicht gerade umgekehrt zu allererst מחלליה מות יומת an jener Stelle stände, also in erster Linie gerade Todesstrafe über dieses Verbrechen verhängt wäre. Wir können darnach diese Hypothese über den Sinn von כרת, der sich ja auch ein so scharfer Kritiker wie Marti nicht angeschlossen hat, so wenig wie Delitzsch ihr gefolgt ist, auf sich beruhen lassen, und wenden uns wieder unseren Klassikern zu.

Maimonides verlegt den Vollzug dieser Strafe ganz ins Jenseits. In seinem Mischna-Kommentar zu Sanhedrin IX unterscheidet er כרת von מיתה בידי שמים durch die bündige Erklärung, daß im ersteren Falle die Strafe nach dem Tode verharrt, während im anderen mit dem Tode die Sühne vollzogen ist.

Nachmanides unterscheidet drei Stufen innerhalb der כרת-Strafe, die auch in der einfacheren oder schärferen Ausdrucksweise hervortreten. Das bloße ונכרת האיש ההוא bedeutet den Tod vor dem 60. Lebensjahre und läßt die Seele unberührt. Die höhere Strafe, ausgedrückt durch ונכרתה הנפש ההוא מלפני, schließt die Seele vom selbständigen Leben in der zukünftigen Welt aus, so daß sie nur gewissermaßen als Schemel der Frommen dient. Den höchsten Grad der Strafe, der Seele und Körper gleichmäßig trifft und vom Jenseits völlig ausschließt, kennzeichnet הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה. Kinder werden nur bei den mit ערירי ausgedrückten Strafen mit ins Verderben gezogen, vielleicht auch bei allen עריות.

In ähnlicher Weise unterscheidet auch Mecklenburg (הכתב והקבלה zu ויקרא XVII 4) drei Stufen der כרת-Strafe: die erste ergreift nur den Körper und besteht in כרת דשני oder דיומי; sie wird ausgesprochen mit ונכרת האיש und trifft einen sonst Frommen, der sich nur ein Mal durch ein schweres Vergehen verschuldet hat. Die zweite erfaßt nur die Seele und berührt den Körper gar nicht; das tritt ein bei einem gewohnheitsmäßigen Sünder, der oft ein hohes Alter erreichen kann. Dieser Grad der Strafe findet seinen Ausdruck in ונכרתה הנפש ההוא. Endlich werden Körper und Seele zugleich von der Strafe getroffen im Falle des allerschwersten Verbrechens d. i. עבודה זרה und dieser Grad der Strafe ist bezeichnet durch הכרת תכרת הנפש ההוא

Diese Scheidung zwischen איש und נפש, über die כרת verhängt wird, scheinen die beiden letztgenannten Autoren in der Übersetzung des Onkelos begründet gefunden zu haben. Mit einer einzigen Ausnahme (Nr. 11) übersetzt er nämlich das bei כרת gebräuchliche נפש nicht wie man vielen anderen

Stellen gemäß (z. B. Gen XII 5, XIV 21; Exod XVI 16, XXI 23; Levit XXVII 2) erwarten sollte, mit נפשא, sondern mit אינש, während er wiederum für איש nicht אינש, sondern גבר gebraucht mit Ausnahme der Nummern 8 und 9, den beiden einzigen, wo איש das Subjekt zu ונכרת ist. Abarbanel erblickt in diesem Verhalten des Onkelos eine Bestätigung für seine eigene Meinung von כרת: diese Strafe trifft Körper und Seele zugleich jenen durch frühzeitigen Tod, diese durch längeren oder kürzeren Ausschluß von der Seligkeit im Jenseits. Diese Doppelseitigkeit der Strafe wäre im Onkelos nicht erkennbar gewesen, wenn er נפש mit נפשא wiedergegeben hätte, weil dieses die Strafe auf die Seele beschränkt hätte wie גברא es auf den Körper tut. Nur אינש umfaßt beide zugleich. So werden die Nummern 8 und 9 verständlich und Nr. 11 mußte durch נפשא wiedergegeben werden, weil dort der Nachdruck auf der Strafe für die Seele ruht gegenüber dem ולא תקיא הארץ אתכם, das die Strafe für den Körper allein ausspricht.

Um endlich auch noch moderne Exegeten zu berücksichtigen, sei auf Hirsch und Hoffmann hingewiesen. Ersterer äußert sich nur zu ויקרא IV 2 über das Wesen der כרת-Strafe mit folgenden, die Schwierigkeit der Sache bezeichnenden Worten: „So wenig es uns auch zustehen dürfte, ein Näheres und Mehreres über das nur Gott allein zustehende כרת-Verhängnis wissen oder ahnen zu wollen, so dürfte doch הכרת מעמיה zunächst ein Entwurzeln aus der diesseitigen und jenseitigen Zukunft ihres Volkes aussagen, die mit כרת belegten Verbrechen die sie begehende Persönlichkeit somit des dauernden Wurzelns in dem Zukunftsboden ihres Volkes unwürdig machen, somit im tiefen Zusammenhange mit dem spezifisch jüdischen Wesen stehen." Hoffmann dagegen meint, die כרת-Strafe sei gewissermaßen eine סקילה der Seele, ein Hinabstürzen aus der Höhe. „Im allgemeinen ist כרת als die von Gott ausgeführte Todesstrafe zu betrachten, die sich nach dem Grade des Verbrechens immer anders gestaltet und deren Art und Weise uns nicht offenbart wurde." Dieses Geständnis mag die folgenden Bemerkungen, die naturgemäß nur den

Charakter bloßer Vermutungen haben sollen, als Ausfluß des Satzes תורה היא וללמוד אני צריך für zulässig erscheinen lassen.

Wenden wir uns zunächst den eingangs betonten Verschiedenheiten zu: ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל, מישראל, מתוך הקהל, מלפני, לעיני בני עמם so scheint uns diese Mannigfaltigkeit begreiflich aus dem Grundprinzipe aller Strafen göttlichen Waltens, wie es in der Strafandrohung ויקרא XXVI mit אף אני אעשה זאת לכם, אף אני אליך עמם בקרי bezeichnet wird und wie es demgemäß die Mischna (סוטה I 7) als leitendes Prinzip von Lohn und Strafe kurz mit מדה כנגד מדה wiedergibt. Wenn nun bei dem אוכל מחמצת gesagt wird מעדת ישראל, während es beim אוכל חמץ einfach heißt מישראל, so könnte dieser Wechsel vielleicht damit zusammenhängen, daß unter עדת ישראל in der Regel die Gesetzesausleger, die סנהדרין, zu verstehen sind. Wer am פסח gegen das Verbot, חמץ-haltiges zu genießen, sich vergeht, verletzt die Autorität derjenigen Instanz in Israel, der die Belehrung über die Feinheiten des Gesetzes anvertraut ist. Sie muß ihm zum Bewußtsein gebracht haben, daß חמץ sogar auch in einer Mischung verboten ist. Bei dem אוכל חמץ dagegen steht im Vordergrunde eine Verleugnung der nationalen Bedeutung dieses Verbotes, das uns die Verpflichtung zur Hörigkeit gegen Gott einschärft. Ihre Anerkennung bedarf nicht erst der Belehrung durch סנהדרין, daher hier bloß מישראל. Mit dem vermittelten oder unvermittelten Genuß von חמץ בפסח wird durch die נפש ein Wille bekundet, der auf die Lösung der geschichtlichen Bande hinzielt, die sie an die jüdische Gemeinschaft knüpft, daher die Strafe ונכרתה מישראל. Der gleiche Gedanke mag auch bei dem טמא שנכנס למקדש zugrunde liegen (Nr. 19 und 20) daher auch dort מישראל bezw. מתוך הקהל. Die Grundidee, die durch den ganzen Opferdienst im Tempel zur symbolischen Darstellung kommen sollte, ist die der Freiheit des Willens. An ihr sollte der gemeine Mann aus dem Volke nicht weniger beteiligt sein als der sittlich Vollkommene. Diese so überaus wichtige Idee würde aber in ihrer hohen Bedeutung für das jüdische Volk eine gefährliche Trübung erfahren, wenn jemand, der eben mit einer

Leiche oder einer andern טומאה in Berührung gekommen ist, ohne weiteres das Heiligtum beträte. Von ihm muß jeder Gedanke einer materialistischen Lebensauffasssung, wie sie durch die Hinfälligkeit des menschlichen Körpers ad oculos demonstriert wird, mit peinlichster Strenge ferngehalten worden. Von diesem Gesichtspunkte aus könnte begreiflich scheinen, daß dem אכל קדשים בטומאה gegenüber ונכרתה מלפני gesagt wird. Er wollte mit diesem seinem Tun den Wahn bekunden, er könne קדשים genießen, ohne gerade den Gedanken an die unantastbare sittliche Freiheit damit zum Ausdrucke bringen zu müssen. „Er sah“, wie Hirsch in seinem Kommentare sagt, „meinen Namen nicht den קדשי בני ישראל aufgeprägt, so wird er aus meiner Gegenwart, aus meinem Angesichte gebannt.“ Es entspricht daher dem Prinzipe von מדה כנגד מדה, daß wir hier, in diesen das nationale Heiligtum berührenden Fällen, מתוך הקהל, מישראל und מלפני finden. Was endlich das לעיני בני עמם in Nr. 12 betrifft, so ordnet sich auch dieses dem erwähnten Prinzipe unter, wenn man, wie Hoffmann hervorhebt, an die leicht mögliche Verheimlichung gerade dieses Verbrechens denkt.

War es noch verhältnismäßig leicht, die eben besprochenen Besonderheiten zu begreifen, so stoßen wir auf erhebliche Schwierigkeiten bei dem Versuche, etwa den Wechsel zwischen dem Singular עמו, עמה und dem Plural עמיו, עמיה dem Verständnisse nahezubringen. Jener, und zwar stets in Verbindung mit מקרב, erscheint bei den Nummern 11, 13, 27 und 28, 29, 16, 8, 30 und 6; dieser bei den Nummern 15, 26, 25, 14, 23, 24, 1 und 2, 4, 5, 10 und 9. Man hätte an allen diesen Stellen einfach מקרב העם erwartet, wie es ja auch Deut II 16 heißt: ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם. Ferner muß auffallen, daß einerseits דם (Nr. 5 und 6) beiden Gruppen angehört, während andererseits so ähnliche Missetaten wie מלאכה בשבת und ביוה״כ (Nr. 25 und 30) oder שוחט בחוץ (Nr. 8) und מעלה בחוץ (Nr. 9) in verschiedenen Gruppen untergebracht sind.

Suchen wir nach einem sämtlichen Pluralfällen gemeinsamen Merkmale, so drängt sich uns der körperliche Genuß als ein solches auf. Das ist ohne weiteres klar für die Nummern 1 und 2, 4, 5, 10, 14, 15, 23, 24; auch die Unterlassung der מילה läßt sich hier unter dem Gesichtspunkte der Umgehung eines körperlichen Schmerzes einreihen. Wer dem körperlichen Genusse schrankenlos fröhnt, begeht den heillosen Irrtum, er könne dem Gesetze zum Trotz das höchste Gut, die Glückseligkeit, erlangen. Nach Mendelsohn (Num XV 31) gilt das sehnlichste Streben der Seele im hiniedigen Leben der Vereinigung in Liebe mit anderen teils unter ihr stehenden (חנינה), teils ihr gleichstehenden (ריעות), teils ihr übergeordneten (קורבה). Der Plural מעמיו bei כרת bedeutet eben die Lostrennung der Seele aus dieser erstrebten Gemeinschaft der anderen Seelen, entsprechend dem Plural in ויאסף אל עמיו (Gen. XXV 8) oder בעמיו (Lev. XXI 1), das Wessely ganz ähnlich deutet.

Wenn חלול שבת nur mittelbar dem körperlichen Genusse dienen soll, so leitet er vermittels des angefügten מקרב hinüber zur Gruppe der Singularfälle, denen als gemeinsames Merkmal neben der Heimlichkeit, unter der diese Vergehen zu geschehen pflegen, auch zeitliche Beschränkung in ihrer Ermöglichung innewohnt, so daß sie in der Regel nur einem eng begrenzten Kreise zum Bewußtsein kommen. Daß עם einen ganz engen Kreis von Menschen bezeichnen kann, beweist Job XII 2, wo damit nur drei Personen gemeint sind. Darnach könnte man den Singular bei den Nummern 11, 13, 16, 27 und 28, 29 verstehen; Nr. 30 gehört wegen seiner zeitlichen Beschränkung auf einen Tag im Jahre hierher. שוחט בחוץ paßt ebenfalls hierher, weil es keinen größeren Kreis von Teilnehmern erfordert, während מעלה בחוץ in die Pluralgruppe zu verweisen war, weil es ohne Mitwisserschaft einer größeren Anzahl von Personen nicht gut zu bewerkstelligen ist. Wenn ferner דם beiden Gruppen angehört (Nr. 5 und 6), so vereinigt die dritte Stelle (Nr. 7) כל אכליו יכרת den Singular mit dem Plural und deutet damit auf den besonders

tiefen Ernst hin, mit dem dieses Verbot zu beachten ist. Steht es doch in engstem Zusammenhange mit einem Grundprinzipe unserer heiligen Religion, mit der Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele.

Endlich sind noch die Umschreibungen von כרת durch ונשא חטאו Nr. 33 חטאם ישאו Nr. 34 sowie עונו תשא Nr. 31 und עונם ישאו Nr. 32 zu erläutern. Das tertium comparationis der beiden letzten ist der Umstand, daß sie in ursprünglich reinen Empfindungen ihre Quelle haben, in ihrem Verfolge aber auf schlimme Abwege führen. Zum פגול-Verbote kann nur jemand gelangen, der von dem Gedanken an ein wohlgefälliges Opfer ausgeht, aber die durch das Gesetz gezogene Schranke von Ort und Zeit zu vernachlässigen die ausdrückliche Absicht bekundet, um sich ungezügeltem Genusse hinzugeben. Zu dem Vergehen Nr. 32 gelangt nur einer, der für אמך oder אביך reine Gefühle hegt, sie aber zuletzt über die von Gesetz und Natur gezogene Grenze hinaus ausdehnt. Auf solche Verbrechen paßt עון, das die Verkrümmung des sittlich geraden Wandels andeutet. Malbim definiert es als מה שמעוה מצד השכל ע"י מינות וכפירה. Dagegen haben Nr. 33 und 34 auch nicht einmal einen Ausgangspunkt, der sittlich zu rechtfertigen wäre, auf sie paßt darum חטא, was ebenfalls nach Malbim מצד התאוה geschieht als נטיה מדרך הראוי.

Man wird unseren Ausführungen leicht den Vorwurf der leeren Vermutung machen. Er wird uns nicht weiter schmerzen, denn man müßte schon auf der hohen Stufe eines talmudischen Polyhistors wie ein רבן יוחנן בן זכאי stehen, um gegen einen solchen Angriff gefeit zu sein. Er beherrschte, wie Sukka 28 a berichtet wird, unter vielen anderen Gebieten auch das der דקדוקי סופרים, worunter nach רבינו גרשום eine umfassende Kenntnis gerade jener Stellen in der Mischna zu verstehen ist, in denen Zahlenangaben über zusammengehörige Gesetzesgruppen gemacht sind, wie in unserer Mischna שלשים ושש כריתות בתורה.



Zur Bewertung des Arztes und der Medizin in der jüdischen Auffassung.

Von Dr. med. Willy Hofmann, Berlin.

Im 2. Buch Mose, Kap. 21, V. 19 heißt es bei Besprechung der Körperverletzungen: Wenn er (d. h. der Geschlagene) aufsteht und auf seiner früheren Stütze nach außen gehen kann, so ist der Schläger frei; nur sein Versäumnis muß er ihm ersetzen, und er soll ihn heilen lassen. Der Talmud (baba kama folio 85 a) entnimmt aus dieser Verpflichtung des Schlägers zur Erstattung der Kurkosten an den Geschädigten zugleich auch die gesetzliche Ermächtigung für den Arzt zur Heilung von Krankheiten überhaupt. Tosafoth wirft hierbei die Frage auf, weshalb denn der Doppelausdruck ורפא ירפא gebraucht wird, die eben genannten Schlußfolgerungen hätte man auch ziehen können, wenn nur ein Wort des Heilens gestanden hätte. Die Antwort lautet folgendermaßen: Man hätte annehmen sollen, die Ermächtigung des Gesetzes bezieht sich nur auf Krankheiten, die durch den Menschen herbeigeführt sind (z. B. eine Verwundung), hingegen die Heilung einer Krankheit, die durch himmlische Fügung, also von selbst, entsteht, sei verboten, da es den Anschein hat, als lehne man sich gegen die Waltung des himmlischen Königs auf. Deshalb steht der Doppelausdruck ורפא ירפא, um uns zu sagen, daß es auch bei diesen Krankheiten gestattet ist, sich heilen zu lassen. Nach der jüdischen Anschauung sind die Krankheiten ein Mittel in der Hand Gottes zur Erziehung und Besserung des Menschen, wie alle Leiden und Prüfungen, die ihn auf seinem Lebenswege treffen. Daher auch die Vorschrift, daß jeder, der krank wird, vor allem seinen Lebenswandel prüfen und — falls er Verfehlungen findet — reuige Rückkehr zu Gott geloben soll. Von König Asa heißt es (II. Chron., Kap. 16, V. 12): Und Asa erkrankte im 39. Jahre seiner Regierung an den Füßen, bis die Krankheit ihren Höhepunkt erreicht hatte; aber auch während seiner Krankheit suchte er nicht Gott, sondern nur die Ärzte. Es wird ihm somit zum Vorwurf gemacht, daß er

sein ganzes Vertrauen lediglich auf menschliche Hülfe setzte. Der bekannte Ausspruch am Ende des Mischnatraktates Kidduschin: Der beste Arzt gehört in die Hölle, wird von Raschi dahin erklärt, daß gerade ein tüchtiger Arzt und ein Meister seiner Kunst den Kranken am wenigsten dazu bringen werde, sein eigenes Selbst zu prüfen und sich vor Gott zu demütigen. Rab Acha bemerkt im Talmud Berachot 60 a, die Menschen sollten eigentlich garnichts mit der Heilkunde zu tun haben, sie hätten sich das Heilen der Krankheiten nur angewöhnt. Er bringt also auch der Medizin kein besonderes Vertrauen entgegen. Es wird ihm aber sofort von Abaje mit dem eingangs erwähnten Bibelvers erwidert, der ja ausdrücklich die Erlaubnis zur Heilung der Krankheiten enthalte. Daß eine solche Ermächtigung erforderlich ist, dürfte aus unseren obigen Ausführungen über die Bedeutung der Krankheiten im ethisch-religiösen Sinne ohne weiteres verständlich sein.

Trotzdem ist die Auffassung des Satzes ורפא ירפא bei den verschiedenen Erklärern keine einheitliche. Besonders merkwürdig ist folgende Stelle im Ramban zu 3. Buch Mose, Kap. 26. V. 11: . . . Solange die Kinder Israels vollkommen sind und fruchtbar, werden ihre Angelegenheiten überhaupt nicht dem Naturgesetze unterworfen sein, weder in Bezug auf ihren Körper noch auf ihr Land, weder hinsichtlich der Gesamtheit noch des einzelnen. Denn Gott wird ihr Brot und ihr Wasser segnen und wird Krankheit aus ihrer Mitte fernhalten, sodaß sie des Arztes garnicht bedürfen und sich überhaupt nicht mit der Heilkunde abzugeben brauchen, wie es auch heißt: Denn Ich, Gott, bin Dein Arzt! So haben es auch die Frommen zu Zeiten der Propheten gehalten. Auch wenn sie die Sünde traf, daß sie krank wurden, suchten sie nicht die Ärzte auf, sondern nur die Propheten. So war es auch der Fall bei Asa und Hiskia, als dieser krank wurde. Der Vers sagt (vergl. oben): Und auch während seiner Krankheit suchte er nicht Gott, sondern die Ärzte. Wenn die Ärzte bei ihm etwas zu tun gehabt hätten, warum sollte ihrer nicht erwähnt werden? Die Verfehlung liegt eben nur darin, daß er Gott nicht suchte.

Es ist dasselbe, als wenn jemand sagt: Ich will am Feste der ungesäuerten Brote keine Mazzoh essen, sondern nur Gesäuertes. Wer Gott durch die Propheten sucht, der braucht nicht die Ärzte aufzusuchen. Was sollten auch die Ärzte im Hause derer zu tun haben, die den Willen Gottes erfüllen, nachdem Er doch die Zusage gegeben hat: Und Er segnet Dein Brot und Dein Wasser, und fernhalten werde Ich Krankheit aus Deiner Mitte? Die Tätigkeit der Ärzte erstreckt sich ja doch nur auf das Essen und Trinken, d. h. hierauf bezügliche Vorschriften und Mahnungen zu geben. So hat man gesagt, die ganzen 22 Jahre, die Rabba, Sohn des Rab Joseph, regiert hat, ließ er nicht einmal einen Aderlasser in sein Haus rufen u. dergl. m. z. B. die Tür, die nicht für die Erfüllung der religiösen Pflichten geöffnet ist, steht dem Arzte offen. So ist auch der Ausspruch zu verstehen: Die Menschen sollten garnichts mit der Heilkunde zu tun haben, sie haben sich nur daran gewöhnt (vergl. oben Rab Acha). Denn wenn sie sich nicht mit der Heilkunde befaßten, dann würde der Mensch in dem Maße krank werden, wie es die Bestrafung seiner Versündigung erfordert, und mit dem Willen Gottes wieder geheilt werden. Sie haben sich aber an die Heilkunde gewöhnt, und Gott überläßt sie daher dem Walten der Naturgesetze. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn man sagt: Es heißt im Schriftverse: „Und er soll ihn heilen lassen", daraus folgt, daß dem Arzte die Erlaubnis zum Heilen gegeben ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß auch dem Kranken die Erlaubnis gegeben ist, sich heilen zu lassen, sondern: Wenn der Kranke krank geworden ist und sich heilen lassen will, da er sich nun einmal an die Heilkunde gewöhnt hat, und er hat nicht zur Gemeinde Gottes gehört und zu denen, die ihren Anteil am Leben (d. h. an der göttlichen Lehre) haben, in einem solchen Falle hat der Arzt nicht nötig, sich eine Beschränkung in seiner Heilkunst aufzuerlegen, sei es nun aus der Befürchtung heraus, daß jener durch seine Veranlassung sterben könnte — er besitzt nun doch einmal die Erfahrung in seinem Berufe — sei es, weil er sich sagen müßte: Gott allein ist der Arzt alles

Fleischlichen. Denn so ist es eben der Brauch! Wenn es sich daher um Leute handelt, die mit einander Streit hatten und sich dabei mit einem Stein oder mit der Faust verletzt haben, so liegt dem Schläger die Verpflichtung ob, die Kurkosten zu ersetzen. Das Gesetz rechnet bei seinen Vorschriften nicht mit Wundern, genau so wie es sagt: „Der Arme wird nicht aufhören im Lande“, obwohl es doch erwünscht ist, daß es so wäre. Mit dem Willen Gottes soll der Mensch jedenfalls nichts mit der Heilkunde zu tun haben“. Soweit der Ramban.

Man wird zugeben müssen, daß seine Ausführungen bezüglich der Einschätzung der Medizin an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Diese Tatsache erscheint zunächst umso merkwürdiger, als er selbst Arzt von Beruf war[1]. Besonders auffallend ist auch die Auslegung, daß die Ermächtigung des Religionsgesetzes zur Heilung sich nur auf den Arzt bezieht, nicht aber für den Kranken gilt. Im Anschluß an den Ramban möchten wir noch erwähnen, daß auch der Ibn Esra in seinem Kommentar zu dem mehrfach angeführten Bibelverse betont, es sei dabei nur von der Heilung äußerer Krankheiten die Rede, nicht aber von der der inneren des Körpers. Aus unseren bisherigen Ausführungen geht die Verschiedenheit der Meinungen in der Deutung des Verses ורפא ירפא ohne weiteres hervor. Wir haben schon im Talmud den Gegensatz zwischen Rab Acha und Abaje, dazu kommt dann noch die gänzlich abweichende Anschauung des Ramban und Ibn Esra.

Es muß nun zunächst hervorgehoben werden, daß sowohl im Talmud wie auch bei fast allen späteren Erklärern die durchaus vorwiegende Ansicht die ist, daß der Ausdruck ורפא ירפא die allgemeine Ermächtigung zur Heilung gibt, und zwar nicht nur für den Arzt, sondern auch für den Kranken, nicht nur für die äußeren, sondern für alle Erkrankungen des Körpers. Ja noch vielmehr! Daß eine solche Ermächtigung zur Heilung überhaupt notwendig war, haben wir oben schon

[1]) Vgl. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. VII, p. 384, wo das Responsum des רשב"א [Nr. 120], aus dem dies hervorgeht, angeführt ist. Es ist in den meisten Ausgaben von der Zensur gestrichen.

dargetan, stellen doch die Krankheiten ein sittliches Erziehungsmittel der göttlichen Waltung für den Menschen dar, er soll durch körperliche Leiden geläutert werden. Nachdem aber einmal das Gesetz diese Ermächtigung ausgesprochen hat, wird sie für beide Teile, sowohl für den Kranken wie für den Arzt, zur religiösen Pflicht. Am klarsten kommt diese Anschauung im Zusammenhang zum Ausdruck im קיצור ש׳ע den wir daher hier zitieren möchten [סי׳ קצ׳ב סע׳ ג׳ וד׳]: „Die Thora hat dem Arzt die Erlaubnis gegeben, daß er heilen darf, denn es heißt: Und er soll ihn heilen lassen. Deshalb darf sich der Kranke nicht auf ein Wunder verlassen, sondern er ist verpflichtet, dem Brauche der Welt zu folgen und den Arzt rufen zu lassen, daß er ihn heile. Wie viele Fromme der Welt sind nicht schon durch die Ärzte geheilt worden! Wer sich davon zurückhält, den Arzt hinzuzuziehen, handelt in zweierlei Hinsicht schlecht: Einmal ist es verboten, sich auf ein Wunder zu verlassen, wenn es sich um Lebensgefahr handelt, und dies wird gerade dazu führen, daß man zur Zeit seiner Krankheit seiner Sünden gedenkt. Ferner ist es eine besondere Anmaßung, wenn sich jemand auf seinen gerechten Wandel verläßt, sodaß er durch ein Wunder geheilt werden könnte. Man soll den erfahrensten Arzt rufen lassen. Bei alledem aber richte man sein Gemüt gen Himmel und erflehe Erbarmen von Gott, dem zuverlässigen Arzte, auf Ihn allein setze man sein Vertrauen!

Es ist religiöse Pflicht für den erprobten Arzt zu heilen, dies gehört zu den Vorschriften, bei denen es sich um Lebensgefahr handelt. Wenn er sich dessen weigert, so vergießt er Blut [שופך דמים], auch wenn der Kranke noch einen andern Arzt hat; denn nicht von jedem Menschen ist es für jenen bestimmt, geheilt zu werden. Vielleicht ist es gerade vom Himmel gefügt, daß er durch ihn geheilt werden soll. Er soll sich aber nur dann mit der Ausübung der Heilkunde befassen, wenn er Erfahrung darin besitzt und kein größerer als er da ist. Denn wenn dies nicht der Fall ist, macht er sich Blutvergießens schuldig“. Es wird also aus den beiden Gesichtspunkten heraus, אין סומכין על הנס daß man sich nicht auf ein Wunder

verlassen darf und daß es eine Anmaßung vor Gott wäre, sich auf sein Verdienst zu verlassen, dem Kranken zur Pflicht gemacht, den Arzt hinzuzuziehen. Dazu kommt noch ein weiteres Moment. Es ist bekannt, welche Rolle das aus Dt. IV 15 unter Variierung des ursprünglichen Sinnes erschlossene Gebot ונשמרתם מאד לנפשותיכם „ihr sollt auf euer Leben wohl acht geben“ im jüdischen Pflichtenleben spielt. Nur ein gesunder Körper ist imstande, den Verpflichtungen des Religionsgesetzes nachzukommen. Aus diesem Grunde muß der Mensch alles vermeiden, was die Gesunderhaltung seines Körpers irgendwie in Gefahr bringen könnte. Andererseits aber erwächst ihm auch aus dieser Vorschrift heraus die Pflicht, alles zu tun, was die geschädigte Gesundheit seines Körpers wiederherstellen kann. Dazu gehört natürlich auch die Hinzuziehung des Arztes.

Immerhin müssen wir nach diesen für die jüdische Anschauung — wie schon bemerkt — fast durchweg gültigen Gesichtspunkten erst recht versuchen, eine Erklärung für die scheinbar abweichende Auffassung des Ramban zu geben. Wir glauben, eine solche, wenigstens teilweise, in folgenden Überlegungen zu finden. Sowohl Nachmanides wie Ibn Esra unterscheiden zwischen inneren umd äußeren Erkrankungen des Körpers in ihren Erklärungen. Selbst die moderne Medizin wird zugeben müssen, daß im Wesen zwischen innerer und äußerer Medizin eine durchgreifende Verschiedenheit besteht, namentlich wenn wir die praktische Seite und die Methodik dieser beiden Disziplinen berücksichtigen. Die Haupttätigkeit des inneren Arztes liegt darin, daß er das gestörte Gleichgewicht des Organismus durch innerliche Eingabe von Arzneimitteln wiederherzustellen sich bemüht. Wenn diese auch sehr oft den gewünschten Erfolg haben, so ist es uns doch in vielen Fällen in objektivem Sinne nicht möglich zu sagen, daß die Genesung des Kranken wirklich geradeswegs auf unser Eingreifen zurückzuführen ist. Wir können nur sagen, der Kranke ist nach der Einnahme einer Arznei gesund geworden. Ob diese nun auch wirklich die Ursache der Genesung gewesen

ist, bleibt dahingestellt. Anders verhält es sich bei äußeren Erkrankungen des Körpers, also in der Chirurgie. Wenn es uns gelungen ist, einen schlecht stehenden Knochenbruch kunstgerecht zur Heilung zu bringen, so können wir mit Sicherheit behaupten, hier handelt es sich um eine unmittelbare Folge unseres Eingreifens. Oder wenn wir einen Menschen mit schwerer Darmverschlingung operiert haben, so können wir auch hier sagen, ohne unser Eingreifen hätte der Darm nie wieder funktionieren können. Da es sich also in der Chirurgie im wesentlichen um mechanische Faktoren handelt, können wir bei ihr mit zwingender Logik von einem wirklichen Erfolg unseres eigenen Handelns sprechen. Der operative Eingriff kann daher auch nur bei mechanisch wirkenden Krankheiten am Platze sein, er muß bei Allgemeinerkrankungen des Körpers, die nicht mechanisch ihrer Natur nach sind, durch bessere Heilmethoden ersetzt werden. So behandelt die moderne Medizin z. B. die tuberkulösen Erkrankungen der Knochen und Gelenke, die früher nur operativ angegangen wurden, jetzt fast ausnahmslos mit physikalischen und anderen internen Heilmitteln, da hier eben eine nicht mechanisch wirkende Allgemeinerkrankung des Körpers vorliegt. Andrerseits wird bei der Blinddarmentzündung die Operation immer zurecht bestehen, da bei ihr außer der allgemeinen Infektion auch stets die mechanischen Ursachen, die in der Beschaffenheit des Wurmfortsatzes liegen, z. B. Kotstauung, Verengerungen, ihre Bedeutung behalten werden, (Vergl. M. Katzenstein, über Wandlungen in der Chirurgie. Therapie der Gegenwart. Dez. 1913). Es soll durch diese Ausführungen die Bedeutung der inneren Medizin in keiner Weise geschmälert werden, am allerwenigsten aber soll damit gesagt sein, daß der mechanische Faktor der einzig maßgebende in der Chirurgie sei. Jeder Chirurg weiß, daß die Operation noch so gut gelungen sein kann und daß nach menschlichem Ermessen für einen guten Ausgang alles so günstig wie möglich liegt, trotzdem stirbt der Patient plötzlich infolge eines unvorhergesehenen Ereignisses. Man spricht dann in der modernen Medizin so gern von der Natur

des Patienten, ohne sich dabei recht bewußt zu werden, daß man damit ein Agens zugibt, dessen Beeinflussung nicht in der Macht des Arztes und des Menschen überhaupt steht. Die jüdische Anschauung nennt dieses Agens Gott. Die Gebete, die die Heilung eines Kranken erflehen sollen, bitten eben darum, daß die Faktoren, die nicht im Machtbereiche des Menschen liegen, — von anderer Seite als Natur und, sei es wie immer, bezeichnet — sich so gestalten mögen, daß die durch den Arzt in Angriff genommene Heilung einen günstigen Erfolg habe. (Vergl. Unna. „Christian science in Bd. 2 dieser Zeitschrift S. 553—558). In diesem Sinne bezeichnet auch die jüdische Anschauung den Arzt als den Sendboten Gottes שליח ד׳ und bleibt sich dabei bewußt, daß Gott selbst der höchste Arzt ist.

Der Ramban bezeichnet in seinen Ausführungen als hauptsächliche Tätigkeit der Ärzte: Vorschriften in Bezug auf Essen und Trinken zu geben; er setzt also die Medizin gleich der Diätetik. Wir erwähnten schon, daß der Ramban selbst Arzt war, er lebte um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Spanien, gehörte somit der arabischen Ärzteschule an. Nun ist es bekannt, daß die Hauptleistungen der Araber auf dem Gebiete der Diätetik und der Heilmittellehre lagen. Die Diätetik ist ja nichts anderes als die Lehre von der Gesunderhaltung des Körpers durch Mäßigkeit in Speise und Trank. Fast alle arabischen Ärzte — wie auch z. B. Maimonides — haben eine Makrobiotik geschrieben, d. h. eine Lehre von der langen Erhaltung des Lebens, in der eine Reihe von Vorschriften zur Gesunderhaltung des Körpers in allen seinen Funktionen gegeben wird. Die Chirurgie tritt in der arabischen Medizin ziemlich in den Hintergrund. Gerade weil der Ramban selbst Arzt war, so war für ihn der Begriff der Heilkunde in erster Reihe identisch mit dem der inneren Medizin, und zwar in dem angedeuteten Sinne. Nun finden wir aber, daß in den jüdischen Gesetzescodices die Vorschriften zur Gesunderhaltung des Körpers wie zur Vermeidung jeglicher Gefahr, die diesem drohen könnte, einen breiten Raum einnehmen.

Der Ramban sagt daher mit vollem Recht, was soll der Arzt bei dem, der diese Gesetze befolgt? Er wird ja durch sie vor inneren Erkrankungen des Körpers bewahrt bleiben. Wenn der Mensch aber doch erkrankt, dann soll er sich eben fragen, ob er nicht bezüglich dieser Vorschriften — wie überhaupt aller Religionsvorschriften — etwas versäumt hat. Anders dagegen bei den chirurgischen Erkrankungen des Körpers, die zum größten Teil durch mechanische Ursachen bedingt sind. Gerade bei diesen sagt auch der Ramban: אין סומכין על הנס man darf nicht mit einem Wunder rechnen und hat die Pflicht, die Wunden sachgemäß behandeln zu lassen. Wir glauben also die Erklärung für die abweichende Anschauung des Ramban in seinem gewiß auch aus eigener Erfahrung gewonnenen Begriff von der Medizin gefunden zu haben. Er spricht daher auch davon, daß jemanden die „Sünde" trifft, krank zu werden, setzt also bei jeder Erkrankung eine persönliche Verfehlung voraus; demgemäß fährt er auch fort, ein solcher Kranker sucht den Arzt auf, da er nicht zur Gemeinde Gottes gehört habe. Mit der Auffassung, daß der Schriftvers nur dem Arzte, nicht aber auch dem Kranken, die Erlaubnis zur Heilung gäbe, steht der Ramban unseres Wissens ziemlich vereinzelt da. Wie Rab Acha bezeichnet auch er die Heilung der inneren Krankheiten als ein Gewohnheitsrecht, gibt aber zu, daß der Arzt sich in keinem Falle eine Beschränkung aufzuerlegen brauche. Im Gegenteil, das Gesetz erteilt dem Arzte auch nach ihm unbedingte Vollmacht betreffs des Risikos, das der Kranke bei einer Heilung notwendigerweise eingehen muß. Man hätte ja sonst annehmen können, der Arzt hätte sich mit Rücksicht auf den von Gott geschaffenen Organismus des Menschen jeglichen Eingriffes in diesen enthalten müssen.

Wir sind uns natürlich klar darüber, daß mit unserem Erklärungsversuch nicht restlos alle Schwierigkeiten in der Auffassung des Ramban behoben sind, zumal man auch nicht alle inneren Erkrankungen unter einem Gesichtswinkel betrachten kann, wie ja überhaupt Verallgemeinerungen in der Medizin von Übel sind (vergl. zu dem ganzen hier abgehandelten

Gegenstand auch Preuß, Bibl. talmudische Medizin Kap. 1).

Pagel hat einmal in seinem Buche „Grundriß eines Systems der medizinischen Kulturgeschichte“ den Satz כי אני ה׳ רפאך: „Denn Ich, Gott, bin Dein Arzt“ als eine metaphysische Unterströmung in der jüdischen Auffassung vom Wesen der Medizin und des Arztes bezeichnet. Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß auch die moderne Medizin eine solche metaphysische Unterströmnng zugeben muß, sie nennt sie nur Natur, Idiosynkrasie u. a. m. Sie wird auch nie über dieses metaphysische Agens hinauskönnen; denn es ist eben nicht möglich, beim Menschen alle Faktoren nach Art eines Experimentes beliebig zu gestalten. Trotz der Höhe unserer medizinischen Wissenschaft und unseres Könnens, die zu leugnen Torheit wäre und auf die die Menschheit mit dem Gefühl ruhigen Stolzes blicken kann, bleiben noch genug Situationen im ärztlichen Leben übrig, die uns unsere ganze Ohnmacht zum Bewußtsein bringen. Gibt es doch immer noch Krankheiten, denen wir in Wirklichkeit machtlos gegenüber stehen. Bleiben wir also in unserer jüdischen Anschauung ruhig bei unserer sogenannten „metaphysischen Unterströmung“, von der der Ramban sagt, daß Gott allein der einzig zuverlässige Arzt sei!



Zum Thorastudium in der alten Zeit.

Von Rabb. Dr. Th. Frankl, Halberstadt.

In einem Aufsatz über Erziehungsfragen in Ost und West (in Heft 3/4 des Jeschurun) hat der Herausgeber dieser Blätter über Mittel und Wege gesprochen, die zur Hebung des Thorastudiums in Deutschland zu führen geeignet sind. Mit sicherem Blick hat er herausgefunden, daß alle Versuche auf diesem Gebiete so lange ohne Erfolg bleiben müssen, als man nicht mit mehr בטחון an die Erziehung der Kinder herangehen wird. Die Betrachtung der Verhältnisse auch in denjenigen Kreisen die allein für das Lernen in Betracht kommen, zeigt deutlich und klar, daß man auf diesem Gebiete unbedingt umlernen muß. Wer will und

kann denn leugnen, daß es nicht leicht ist, bei dem immer komplizierteren Kampf ums Dasein, bei den immer größeren Anforderungen an die Berufsausbildung, die Jugend dem intensiven Lernen zuzuführen. Eine genaue Betrachtung der Dinge zeigt uns aber, daß es ohne eine große Dosis von Gottvertrauen zu keiner Zeit möglich gewesen ist, תלמידי חכמים heranzubilden. Auch in früherer, in wirtschaftlicher Hinsicht viel einfacherer Zeit, ist es nicht leicht gewesen, das praktische Moment in der Erziehung der Jugend außer Acht zu lassen oder hintanzusetzen. Und auch da ist es in erster Reihe das unentwegte בטחון und die große Liebe zur תורה gewesen, die den jungen Leuten den Weg zu den Quellen der Weisheit finden ließ. Wenn die Bachurim in Scharen von Polen nach Prag oder nach den anderen Jeschiwoth Deutschlands zogen und hierbei bei der größten Unsicherheit und Gefährlichkeit der Wege oft monatelang auf dem Wege gewesen sind, welche Hingabe und welcher Opfersinn gehörten dazu, welche Liebe zur Thora, um derentwillen sie sich in all diese Fährnisse gewagt haben. Es liegt auf der Hand, daß bei einer solch' hohen Bewertung des idealen Momentes der materielle Gesichtspunkt nur eine nebensächliche Rolle gespielt hat.

Daß aber die überaus wichtige Frage der Heranbildung von תלמידי חכמים auch in früheren Zeiten von praktischen Erwägungen nicht ganz unberührt geblieben ist, geht aus der Begründung hervor, die der Verfasser des Sefer Chinuch den Geboten über מעשר בהמה מעשר שני ונטע רבעי gibt. Es heißt daselbst in der מצוה ש״ם: „Dem Gebot, die erwähnten Gaben in Jerusalem zu verzehren, liegt die Auffassung zu Grunde, daß nach des Ewigen Willen das von ihm erwählte Volk Israel in seiner Gesamtheit Kenner des Volksgesetzes sei, um im Sinne dieses Gesetzes leben und wirken zu können. Da es nun in des Menschen Natur liegt, in erster Reihe dem materiellen nachzustreben, wodurch das Geistige vernachlässigt wird, deshalb gab er ihnen in den erwähnten Geboten das Mittel in die Hand, um auch dem Ideal der Thora nachgehen zu können. In der Regel schlägt der Mensch seine Wohnstätte da auf, wo sich sein Besitz, sein Geschäft befindet. Gott gab daher seinem Volke die Weisung, den Zehnt vom Vieh, den zweiten Zehnt und die Baumfrüchte des vierten Jahres in Jerusalem zu genießen, damit sich ein Mitglied von jeder Familie in Jerusalem, dem Sitze der Weisheit und der Thorakenntnis aufhalte. Es soll damit jeder Familie ohne weitere Opfer gegeben sein, einem ihrer Mitglieder, dem die genannten Abgaben zum Lebensunterhalt dienen sollten, den Aufenthalt und das Studium in Jerusalem zu ermöglichen. Jede Familie wird dadurch einen Thorakundigen in ihrer Mitte haben, der imstande sein wird, die ganze Familie zu belehren und im Sinne der Thora zu beeinflussen. Denn, befindet sich nur ein Gelehrter oder auch mehrere in der Stadt, so wird es doch viele Leute, besonders aber Frauen und Kinder geben, die nur

selten ihre Belehrung hören und wenn sie sie gehört haben, auch wieder vergessen. Anders aber, wenn jede Familie einen Gelehrten in ihrer Mitte hat. Er ist stets in seinem Familienkreise, dieser genießt dauernd seinen Umgang, wodurch manche Verfehlung und manches Unrecht unterbleiben würde. Dies würde sodann zu dem anzustrebenden Idealzustand führen, der in dem Verse ausgesprochen ist: „Ich werde meine Wohnung in Eurer Mitte errichten, Ihr sollt mir zum Volk und ich Euch zum Gotte sein.“



Zur Schriftableitung der ל״ט מלאכות.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz in Hindenburg O.-S.

Die 39 verbotenen Sabbatharbeiten der Tradition werden im Talmud auf mannigfache Weise aus der Thora abgeleitet. Eine dieser Ableitungen erscheint besonders schwierig und hat viele Erklärungsversuche gefunden: Sabbath 49 b heißt es nämlich auf die Frage, wem die 39 Arbeiten entsprechen, כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה ארבעים חסר אחת „Dieselben entsprechen den 39 Stellen der Thora, an denen der Ausdruck מלאכה vorkommt. Es fragte R. Josef: Gehört zu dieser Zahl der Satz ויבא הביתה לעשות מלאכתו „Er (Josef) kam ins Haus, um seine Arbeit zu verrichten“? (Gen. 39,11). Oder gehört er nicht dazu? Da antwortete ihm Abaji: Man bringe doch eine Thorarolle und zähle .... Und man zählte. Da sagte er zu ihm: Es ist mir zweifelhaft, ob der Satz והמלאכה היתה דים „Die Arbeit war ausreichend“ (Ex. 36,7) mitgezählt wird, und dann würde der erstere Satz bedeuten לעשות צרכיו נכנס (Vgl. Raschi zu Gen. 39,11). Oder ob der erstere Satz wörtlich zu nehmen und mitzuzählen ist, und dann würde והמלאכה היתה דים bedeuten דשלים ליה עבידתא „Er hat seine Arbeit beendet“. Die Sache bleibt unentschieden.“ Soweit der Talmud. Es geht daraus hervor, daß in der Thora 40 Stellen gezählt wurden, an denen der Ausdruck מלאכה sich findet, und daß eine Stelle nicht mitgezählt wurde. Unentschieden blieb, welche von beiden in Frage kommenden Stellen nicht mitzuzählen sei, ob Gen. 39,11 oder Ex. 36,7, weil jede von beiden eine doppelte Deutung zulasse.

Es liegen hier zwei Schwierigkeiten vor: Erstens findet sich der Ausdruck מלאכה nicht 40 mal in der Thora, sondern die Zahl ist erheblich größer. Wie kam also die Zahl 40 bzw. 39 zustande? Zweitens bleibt es rätselhaft, warum die Stelle Ex. 36,7 nicht mitgezählt werden sollte, bzw. welche verschiedene Deutungen dieser Satz zulasse. Die erste Schwierigkeit ist viel behandelt. Die zweite dagegen nicht oder doch nur insoweit, als man sich bemühte, die Erklärung Raschis, die mit dem einfachen Wortsinn der Thora, insbesondere mit dem Ausdruck והותר nicht in Einklang steht, mit einem Superkommentar zu versehen.

Was die erste Frage betrifft, wie die Zahl 39 zustande komme, da doch die Anzahl der Stellen, an denen מלאכה vorkommt, eine erheblich höhere ist, so sind vielfache Lösungen versucht worden. Man lese die der Wilnaer Talmudgabe beigegebenen und in den Noten zitierten Kommentare nach, besonders R. Chananel und יפה עינים. Alle dort verzeichneten oder zitierten Lösungsversuche kann man nicht als gelungen bezeichnen, mit einer einzigen Ausnahme, nämlich der Erklärung von Tossafot Jomtow zu Mischna Sabbath VII 2. Derselbe hat eine Konkordanz, und zwar vermutlich die Buxtorfsche, zu Hilfe genommen und sagt, daß von der Gesamtzahl diejenigen Stellen in Abzug zu bringen sind, welche אזהרה oder עונש, ein Verbot, oder eine Strafandrohung enthalten, und dann bleiben genau 40 übrig. Die Angabe des Tossafot Jomtow ist zutreffend. Der Ausdruck מלאכה findet sich nach der Mandelkernschen und der Buxtorfschen Konkordanz (in letzterer ist ein kleiner Verschiebungsfehler zu korrigieren) in der Thora 65 mal und zwar

מלאכה 24,	המלאכה 7,	והמלאכה 1,	למלאכה 2,
למלאכה 1,	מלאכת 19,	במלאכת 2,	למלאכת 2,
מלאכתך 2,	מלאכתו 4,	ממלאכתו 1.	

Zusammen 65 mal. Hiervon gehen ab bei מלאכה 9 Verbote und 4 Strafandrohungen, sowie bei מלאכת 12 Verbote, zusammen 25 Stellen, so daß 40 übrig bleiben.

Das Fazit Tossafot Jomtows stimmt. Aber es fehlt seiner Erklärung der Beweis, daß das nicht ein Zufallsprodukt ist, daß vielmehr das von ihm angegebene Zählungsprinzip auch das Prinzip des Talmuds war. Ich will nun eine Erklärung geben, die sich auf eine in diesem Zusammenhange zwar vielfach behandelte, aber, soweit ich ersehen konnte, entweder nicht gewürdigte oder mißverstandene Jeruschalmistelle stützt und durch deren sinngemäße Interpretation das Zählungsprinzip selbst zu eruieren sucht. Meine Lösung ist folgende: Von den 65 Stellen wurden diejenigen weggelassen, bei denen es sich um מלאכה an שבת ויום טוב handelt. Es sind das 25, und zwar sind sie identisch mit den oben aufgerechneten 25 Stellen, die ein Verbot oder eine Strafandrohung enthalten. Daß die Zugehörigkeit zur Zahl 39 davon abhängt, ob der Ausdruck מלאכה sich auf Sabbath und Festtag bezieht oder nicht, folgere ich aus dem Jeruschalmi.

Die Jeruschalmistelle (Sabbath VII, 2) lautet: „Wo findet sich in der Thora eine Andeutung, daß es 39 verbotene Sabbatharbeiten gibt? R. Samuel b. Nachman lehrt im Namen R Jonathans: Sie entsprechen den 39 Stellen der Thora, an denen der Ausdruck מלאכה vorkommt . . . . Folgendes ist fraglich: Gehört dazu ויבא הביתה לעשות מלאכתו (Ex. 39,11)? Gehört dazu ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה (Gen. 2,2)? Es lehrte R. Simon b. Jochai: Der Satz (Deut. 16,8) ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לי' א' לא תעשה מלאכה ergänzt die Zahl der 39 מלאכה Ausdrücke in der Thora.“

Soweit der Jeruschalmi. Auch hier werden 40 Stellen der Thora gezählt. Bei zweien, und zwar Gen. 39,11 und Gen. 2,2 ist es fraglich, ob dieselben mitzuzählen sind, so daß nur 38 übrig bleiben. Daher wird Deut. 16,8 als Ergänzung hinzugenommen, so daß 39 herauskommen. Die Jeruschalmikommentatoren bemühen sich unter Aufwendung größten Scharfsinns hier Klarheit zu schaffen. Aber vergebens. Sie werden der Stelle nicht gerecht.

Jeruschalmi hat hier in bezug auf einen Vers eine andere Lesart als Babli. Während Babli den Satz והמלאכה היתה דים

(Ex. 36,7) bringt, zitiert Jeruschalmi ויכל א׳ ביום השביעי מלאכתו אשר עשה (Gen. 2,2). Betrachten wir diesen Satz! Warum findet Jeruschalmi es gerade bei diesem Satz fraglich, ob er mitgezählt wird oder nicht? Der Ausdruck מלאכתו dieses Satzes ist doch, wie es scheint, in keiner Weise anders zu interpretieren, als in den unmittelbar darauf folgenden Sätzen וישבת מכל מלאכתו .... כי בו שבת מכל מלאכתו. Warum ist es nicht bei diesen Sätzen, wohl aber bei dem vom Jeruschalmi zitierten Satz fraglich, ob מלאכתו zur Zahl 39 gehört oder nicht? Die Antwort ist: Das hängt mit dem Prädikat der Sätze zusammen. Die Vokabel שבת ist klar und eindeutig. Sie heißt „ruhen". Dagegen hat ויכל eine doppelte Bedeutung. Es kann heißen „aufhören" oder „vollenden". So übersetzt Onkelos Gen. 2,2 ויכל mit ושיצי „er hörte auf", während Jonathan übersetzt שלים „er vollendete". Dagegen übersetzt Onkelos Ex. 40,33 ויכל משה את המלאכה mit ושלים ית עבידא. „Moses vollendete die Arbeit". Je nachdem nun der von Jeruschalmi zitierte Satz Gen. 2,2 übersetzt wird mit „hörte auf" oder mit „vollendete", ist er mitzuzählen oder nicht. Wenn ויכל hier heißt „aufhören", dann bezieht sich מלאכתו auf die Wochentage und nicht auf den Sabbath und ist mitzuzählen. Ebenso wie מלאכתו in den unmittelbar darauf folgenden Sätzen וישבת und כי בו שבת mitgezählt wurde, da es sich auf die 6 Schöpfungstage bezieht. Wenn aber ויכל hier heißt „es vollendete Gott am siebenten Tag sein Werk", dann würde sich מלאכתו hier auf den Sabbath beziehen und nicht mitzuzählen sein[1]). Die Worte Bablis שלים ליה עבידתא sind nichts anderes als eine aramäische Übersetzung von ויכל מלאכתו. Demgemäß wäre auch in Babli die Lesart Jeruschalmis einzusetzen, also ויכל א׳ ביום וכו׳ zu lesen statt והמלאכה היתה דים. So ergänzen und erläutern Babli und Jeruschalmi einander.

Aus dem Dargelegten kann m. E. mit Recht die Folgerung gezogen werden, daß bei der Zählung der 39 Stellen nicht die

---

[1]) Es ist übrigens frappant, daß מדרש אבכיר (zitiert in Jalkut 146) zu dem Satz ויבא הביתה לעשות מלאכתו bemerkt שבת היה. Ob das jedoch mit unserm Thema zusammenhängt, bleibt fraglich.

in Frage kommen, die sich auf den Sabbath beziehen. Der Beweis kann aber noch verstärkt und auf מלאכה am Festtage ausgedehnt werden. Wenn nämlich in Jeruschalmi R. Simon b. Jochai sagt, daß der Satz ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לי' א' לא תעשה מלאכה die Zahl 39 ergänzen, so heißt das doch nichts anderes, als daß dieser Satz eine Ausnahme von den übrigen nicht mitgezählten bilde. Warum bildet dieser Satz eine Ausnahme? Darauf kann es m. E. nur eine Antwort geben: Weil, wie aus Sifre z. St. und aus Chagiga 18a zu ersehen ist, die Tradition diesen Satz auf חול המועד anwendet. Wenn er auch seinem Wortlaut nach von dem siebenten פסח Tage spricht, so wird der Ausdruck מלאכה von der Überlieferung hier nicht auf die Arbeit am יום טוב bezogen, die schon anderweit verboten wurde, sondern auf חיל המועד. Daher kann er eine Ausnahme von den übrigen Sätzen bilden, in denen der Ausdruck מלאכה, weil auf Festtag bezüglich, bei der Zählung weggelassen ist. Er kann die Zahl 39 ergänzen. Aus alledem ergibt sich, daß dem Talmud für die Zählung der 39 Stellen das Prinzip maßgebend war, ob dieselben von מלאכה an Sabbath und Festtag handeln oder nicht. Nur so findet auch die ganze Stelle in Babli und Jeruschalmi, die den Erklärern so viel Kopfzerbrechen bereitet hat, ihre sinngemäße Interpretation.



Textkritische Bemerkungen zur Bezeichnung בנן של קדושים (Pesachim 104 a).

von Rabbiner David Kaner, Hamburg.

Bei der Controverse über die Zahl der an den Sabboth- und Festtagsausgängen zu bezeugenden הבדלות (Talm. babli Pesachim 104 a) beruft sich Rabbi Jochanan auf den vorbildlichen Brauch des בנן של קדושים nur eine הבדלה zu sagen. Der Talmud zur Stelle klärt uns über den Träger dieser klangvollen Bezeichnung auf: ומאן ניהו בנן של קדושים ר' סימאי בר מנחם

und begründet diesen Ehrennamen mit דלא איסתכל בצורתא דזוזא der zeitlebens geübten frommen Scheu, die Prägung des SUS, welche das Abbild einer göttlich verehrten Gestalt darstellte, zu betrachten. Gehen wir auf die Bezeichnung בנן של קדושים, Sohn der Heiligen, näher ein, so scheint sie mehr eine auszeichnende Charakterisierung für die Eltern des R. Menachem zu enthalten, als auf ihn selbst zu zielen. Wenngleich von dem R. Menachem selbst die Zurückhaltung im Betrachten der einen Götzen verherrlichenden SUS-Prägung berichtet wird, verkündet sein ihm deshalb zuerkannter Beiname nicht die eigene Heiligkeit, sondern die seiner Eltern.

Tossafoth zur Stelle empfindet deutlich diese Schwierigkeit und sieht sich daher zu der Bemerkung veranlaßt, daß mit בנן של קדושים eine Belobigung des Sohnes, nicht des ר' סימאי und seiner Gattin beabsichtigt sei, daß aber die das Elternlob hervorkehrende Bezeichnung durch die zweifellose Heiligkeit der Eltern, die ihrem Sohn das Vorbild gaben, berechtigt sei.

Jedermann drängt sich wohl das Willkürliche in dieser Annahme auf, die sich auf keine tradierte Unterlage berufen kann, da doch ausdrücklich nur die Frömmigkeit des Sohnes im Talmud bekundet wird, wie an unserer Stelle oder in Moed Koton 24: כי קא ניחא נפשא דר' מנחם בר סימאי אישתנו כל צלמניא והוו למחצליא als Rabbi Menachem b. Simoï starb, wurden alle Figuren wie Glättsteine plattgedrückt.

Die erwähnte Schwierigkeit, welche die Worte בנן של קדושים bieten, veranlaßt Tosafoth auch in Abodah Sarah 50 zu einer ähnlichen Feststellung wie bei der angezogenen Talmudstelle in Pesachim. Wieder ist es dort R. Jochanan, welcher den בנן של קדושים als autoritativen Gewährsmann gelten läßt, שמותר להלך על אבני מרקולים daß man das Straßenpflaster, bei welchem Steine vom Merkur (oder Hermes-) Kultus Verwendung gefunden haben, betreten darf, und wieder weist Tosafoth auf die irreführende Benennung des בנן של קדושים hin, welche die Eltern mit dem dem Sohne gebührenden Ehrentitel schmückt, und belegt aus den angeführten Stellen, dass ארבי מנחם גופי' קאי ולא על אביו ואמו.

Zu einer einwandfreien Lösung dieser Schwierigkeit bietet der Jeruschalmi eine Handhabe. Wir finden dort an vielen Stellen unter der nämlichen Begründung שלא הביט בצורת מטבע daß dem ר' נחום, zweifellos identisch mit dem ר' מנחם ברבי סימאי im Babli, der Beiname איש קדש קדשים erteilt wurde, womit der verdienstvollen Heiligkeit des R. Menachem in unzweideutigen Worten die Anerkennung gezollt wird. So Jeruschalmi Abodah Sarah I; 1. Megillah I; 11; ibid III; 2. Sanhedr. X, 5.

Biblischer Sprachgebrauch gestattet nun an die Stelle eines Eigenschaftswortes das entsprechende Hauptwort in Verbindung mit איש, בן oder בעל als Träger der betreffenden Eigenschaft zu setzen. Wir erinnern an Bildungen wie אנשים בני בליעל (Deuteron. 13, 14) בן חיל (II. Samuel 2, 7) בן מות (ibid. 12,5) בני תמותה (Psalm 79, 11; 102, 21) איש תבנות (Proverb 29, 1). Auf denselben Sprachgebrauch läßt sich auch das talmudische בנן של קדשים leicht zurückführen, wenn wir die sicher erlaubte Korrektur von קרושים in קֳדָשִׁים vornehmen. קֳדָשִׁים ist plural von קֹדֶשׁ; בנן של קֳדָשִׁים ist eine übliche Konstruktion wie מטתו שֶׁלִּשְׁלֹמֹה (Hohelied 3,7) oder בנו של ר׳יוסי הגלילי; das Suffix in בנן bezieht sich also auf das nachfolgende Substantiv קֳדָשִׁים wie in den genannten Beispielen. Es ist somit בנן של קֳדָשִׁים identisch mit בן קֳדָשִׁים = איש קדשים und bezeichnet einen Mann der Heiligkeit, der heiligen Gesinnungen. Zwischen den Benennungen des Babli בנן של קֳדָשִׁים und des Jerusch איש קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים herrscht somit völlige Übereinstimmung, beide zielen auf die Person des R. Menachem in eindeutiger Weise ab und berühren nicht die Tugenden der Eltern.



Talmudisches.

Von Rabbiner Dr. Ch. Lauer, Biel (Schweiz).

Im Jeschurun (IV, S. 112) versucht Herr Rabbiner Dr. S. Kaatz die umstrittene Stelle Pesachim 3b dahin zu erklären, daß der Ausspruch Hillels: „Ich bin sicher, daß aus diesem ein Gesetzeslehrer in Israel

entstehen wird," sich auf den zweiten Schüler beziehe, der gefragt hat: „Warum darf man Trauben nur בטהרה ernten, aber darf Oliven בטומאה ernten?" Seine Erklärung, glaubt er, finde ihre Unterstützung in Sabbat 17a, wo nämlich Hillel selbst sagte: Warum darf man Trauben nur בטהרה ernten, aber braucht Oliven nicht בטהרה zu ernten? Da der Ausdruck מורה הוראה auf die Selbständigkeit des Schülers hinweist, so sei er, meint K., auf den zu beziehen, der nicht sklavisch die Worte seines Lehrers nachsprach, sondern sie, ohne ihren Sinn zu verändern, in einen kürzeren Ausdruck faßte.

Diese Erklärung entspricht zwar der Ansicht der im Ran z. St. und bei Simon Duran (Rga. III, Nr. 78) angeführten Tosaphisten (vgl. auch מהרש"א z. St.), der jedoch, wie ich glaube, unsere Tosaphothredaktion, die diese Erklärung gänzlich ignoriert, aus folgendem Grunde nicht beizupflichten scheint. Jene Tosaphisten sahen sich nämlich zu ihrer von der allgemeinen Ansicht abweichenden Erklärung veranlaßt wegen der sonst entstehenden Frage: Vielleicht habe der zweite Schüler mit seiner kurzgefaßten Ausdrucksweise nur dem Prinzipe des R. Meïr (Pesachim 3b und Chulin 63b) לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה treu bleiben wollen? Diese Frage wurde merkwürdigerweise Anfang des 14. Jahrhunderts von einer berühmten Frau, der Mutter des ersten königl. Oberrabbiners von Frankreich, R. Mathatia ben Joseph Provenci (über ihn vgl. Graetz, Gesch. Bd. 8². S. 8 und 37), auf folgende Weise treffend beantwortet: Wie R. Meïr ausdrücklich sagt, gilt die von ihm aufgestellte Regel nur für den Lehrer, der aus pädagogischen Gründen sich in seinem Lehrvortrage kurz zu fassen hat, damit der Schüler nicht ermüde und nicht verwirrt werde. Der Schüler hingegen darf und soll vor seinem Lehrer ausführlich sprechen und darf sich nicht auf Kosten einer schöneren Ausdrucksweise kurz fassen (vgl. Simon Duran a. a. O.).

Zufolge dieser Erklärung ist anzunehmen, daß Hillel bzw. Rabbi (Pesachim 3b) gelehrt hat: בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה, Trauben darf man nur בטהרה, Oliven aber auch בטומאה ernten. Der zweite Schüler hat nun in seiner Fragestellung ohne Rücksicht auf eine ästhetische Ausdrucksweise seinem Lehrer die Worte sklavisch nachgesprochen, während der erste Schüler eine schönere Sprache wählte und hiermit beredtes Zeugnis seiner Selbständigkeit an den Tag legte.

Nach dieser Auffassung verliert, m. E., die von Herrn Dr. K. versuchte Beweisführung aus Sabbath 17a ihre Kraft, denn dort spricht nicht ein Lehrer zu seinem Schüler, sondern Hillel zu Schamai, der eine Meister zu seinem Genossen, auf die, wie gesagt, der Ausspruch des R. Meïr keine Anwendung findet und die auf Kosten einer schöneren Ausdrucksweise sich keiner Kürze befleißigen dürfen.



Professor Kittels Obergutachten.

Besprochen von einem Christen.

(Fortsetzung).

V.

Das abgesteckte Herrschaftsgebiet Jv's.

Richt. 11,24 und 1. Sam. 26,19 (Kittel S. 31).

„Die Alleinherrschaft Jv.'s gilt nur für Israel und sein Land. Er ist Landes- und Volksgott, Nationalgott Israels, und als solcher teilt er nach dem Grundsatz „Cuius regio, eius religio" seine Macht mit den Göttern der Nachbarn draußen Es genügt, zwei Beispiele anzuführen " So Kittel S. 31. Sehen wir die beiden „genügenden" Beispiele etwas näher an.

Die Stelle Richt. 11,24 soll nach Ansicht K.'s Jeftas Überzeugung ausdrücken, daß Israels Gott Jv. und der moabitisch-ammonitische Gott Kamosch „einander gleich gelten". Ohne weiteres ist zuzugeben, daß Israel in allen Perioden seiner vorexilischen Geschichte nie ganz frei von Götzendienst und Bilderdienst und daß es der Masse nach meistens sogar darein versunken war; zuzugeben, daß in der Richterzeit, bevor Samuel auftrat, die Gesetzesreligion der mosaischen Thora in Verfall geraten war auch bei denen, welche an Jv. festhielten; man denke an die grobe Unwissenheit Jeftas im Gesetz Mosis, wenn er nicht wußte, daß die Opferung seiner Tochter in Jv.'s Augen mißfällig sein mußte, oder an Gideon, der, zwar ein Todfeind des Baalsdienstes, sich gleichwohl eine Willkür im Gottesdienst zuschulden kommen ließ. Kurz, die Signatur der Richterzeit war eine gewisse Barbarei in jeder, auch in religiöser Hinsicht. Aber trotz des religiösen Niedergangs, wie ihn auch die christliche Kirche jeder Periode aufzuweisen hat, steht der Glaube der von Gott bestellten Führer des Volks an Jv. den Einen unerschüttert da. Dem aufmerksamen Leser der Geschichte Jeftas tritt in dessen Verhandlungen mit dem Ammoniterkönig das ganz bestimmte Bewußtsein Jeftas entgegen von dem wahren Gott Jv. gegenüber

dem Kamosch, dem „Greuel der Moabiter“, wie ihn der Vf. des Königsbuchs qualifiziert (1. Kön. 11,7). „Es richte Jv., der Richter, heute zwischen den Kindern Israel und den Kindern Ammon“, spricht Jefta zum Ammoniterkönig V. 27. Und noch deutlicher und schlagender ist Jv's tatsächliche Erwiderung zu Jeftas Bekenntnis zu seinem Namen: „Da kam über Jefta der Geist Jv.'s“ (V. 29), so daß er in Kraft dieses von Jv. ihm geschenkten Geistes den König Ammons überwältigen konnte. Mit keiner Silbe ist auch nur angedeutet, daß Jefta den Kamosch als wirklichen Gott angesehen und ihn an die Seite Jv.'s gestellt hätte. Daher sagt mit vollem Recht der alte ehrliche Joh. Dav. Michaelis in seiner Anmerkung zu unserm Vers: „Ob übrigens Jefta den Kamosch wirklich für einen Gott gehalten hat, kann ich nicht sagen. Aus seinen Worten folgt es nicht schlechterdings, denn sie können auch so verstanden werden: Wenn Kamosch, den du für einen Gott hältst, wirklich Gott ist und dir Siege verleihen kann, so behalte, was er dir erobern hilft.“ Für Prof. Kittel aber folgt das, was Michaelis noch für unsicher hält, aus Jeftas Worten schlechterdings und er unterläßt jeden Versuch, dessen Monotheismus zu retten. Wie Jefta über den Kamosch denkt, erhellt deutlich aus seinem Hinweis auf Sichon, den König der Amoriter, welchen, wie er V. 21 sagt, Jv. in die Hand Israels gab, so daß Israel das ganze Land der Amoriter einnahm. Im Hintergrund dieser, wie man sieht, dem Jefta wohlbekannten Geschichte steht aber die ohne Frage ihm nicht minder wohlbekannte Geschichte von der Bezwingung Moabs durch eben diese Amoriter, deren Dichter dann den Sieg über den ohnmächtigen Kamosch in folgenden Versen feierten: „Wehe dir, Moab! Du bist verloren, Volk des Kamosch“ (Num. 21,29). Und zum zweiten Mal offenbarte dieser Kamosch seine Ohnmacht, als Israel kam und dem Amoriterkönig Sichon die von ihm eroberten moabitischen Gebietsteile abnahm. Jefta hielt dem Ammoniterkönig diese Ohnmacht des Kamosch nicht mit dürren Worten vor, wohl aber meint er es spöttisch: „Was dein Gott Kamosch dir zum Besitze gibt, das nimmst du in Besitz,“

scil. wie's mit seiner Macht bestellt ist, könntest du aus der Geschichte wissen; „was aber Jv. uns zum Besitz gibt, das nehmen wir in Besitz“, scil. wie beschaffen Jv.'s Macht ist, hab ich dir soeben an Sichons Niederlage gezeigt. So sind denn also diese Worte Jeftas, aus denen Prof. Kittel dessen Glauben an die Realität der Macht des Kamosch innerhalb seines Gebietes und an die Beschränktheit der Macht Jv.'s auf das israelitische Gebiet entnehmen zu müssen glaubte, in Wahrheit ein Zeugnis Jeftas für Jv.'s auch über Israels Grenzen hinausreichende Macht. So viel über das eine „genügende“ Beispiel[1]). Nicht besser steht's mit dem anderen (1. Sam. 26,19): „Tun es aber

[1]) Nachträglich kommt uns die Schrift von Rabb. Dr. S. Kaatz „Das Wesen des prophetischen Judentums“ (Berlin 1907) zu Gesicht. Hier wird die obige Jefta-Geschichte folgendermaßen erklärt:

> Jefta sagt zum König der Ammoniter: „Nun denn, was Kamosch, dein Gott, dir in Besitz gab, das sollst du in Besitz behalten. Aber was der Herr, unser Gott, uns in Besitz gab, das wollen wir in Besitz behalten.“ Es ist, wie ich glaube, durchaus unnötig, diese Worte ironisch aufzufassen, um die Anschauung eines beschränkten, nationalen Gottesglaubens daraus zu beseitigen. Es scheint mir keine Spur von Ironie in ihnen zu liegen, sondern sie sind der ernste Ausdruck eines von seinem Rechte überzeugten Mannes, der einen andern mit allen gütlichen Mitteln vom Unrecht abzuhalten sucht und an seine religiöse Überzeugung appelliert, um ihn zum Bewußtsein seines Unrechts zu bringen. Ein religiöser Disputator hätte freilich anders gesprochen, aber Jefta wollte nicht über religiöse Themata disputieren, sondern er hatte eine viel ernstere Sache vor: er wollte unnützes Blutvergießen vermeiden. — Seine Worte sind ebensowenig ein Zugeständnis an die Göttlichkeit des Kamosch, als es die Worte des Jesaja sind, der in seiner Prophezeiung über Moab sagt: „Und es wird geschehen, wenn sich zeigen und abmühen wird Moab auf der Opferhöhe und zu seinem Heiligtum kommt, um zu beten, so wird es nichts vermögen“ (Jes. 16,2). Oder so wenig es ein Zugeständnis an heidnischen Aberglauben ist, wenn Jesaja in seiner Prophezeiung über Babel sagt: „Verwaisung und Witwenschaft, in vollem Maße kommen sie über dich trotz der Menge deiner Zaubersprüche, trotz der großen Kraft deiner Beschwörungen .... Und es kommt über dich Unglück, daß du nicht wegzuzaubern verstehst, und es fällt über dich Verderben, das du nicht zu sühnen vermagst“ (Jes. 47,9. 11).

Menschen, so seien sie verflucht vor Jv., daß sie mich jetzt vertreiben, daß ich mich nicht anschließen darf dem Erbteil Jv.'s, und sprechen: Gehe hin, diene fremden Göttern." Als Kern aus diesen Worten schält Prof. K. die Vorstellung heraus, daß, wer außerhalb des israelitischen Landes ist, draußen anderen Göttern dienen muß, und an dieser Vorstellung nimmt er Anstoß, weil sie eben besagt, daß draußen Jv.'s Herrschaft aufhört und die Nationalgötter der Nachbarn die Herren sind. „So denken," sagt K., „wenn auch vielleicht nicht David selbst — es ist möglich, daß er nur die Meinung seiner Gegner wiedergibt — so doch viele in Israel." Als ob nicht auch heute „viele" von Gott eine falsche Vorstellung hätten! Mit diesem „möglich" hat K. selbst seinem Beweis den Boden entzogen. Um so peinlicher wirkt es, daß er damit eben doch „beweisen" wollte, daß auch David's Monotheismus nicht sicher war. Wie steht es aber in Wirklichkeit? Daß David draußen genötigt sein könnte, anderen Göttern zu dienen, und die grausame Rede seiner Feinde so sich erfüllen würde, das ist ihm allerdings ein Gedanke, der ihm in die Seele schneidet. Aber nicht im Sinne Prof. K.'s. Denn David, der Sänger der Allmacht und Allgegenwart Jv.'s (z. B. Ps. 24,1): „Jv.'s ist die Erde und ihre Fülle, Erdkreis und die darauf wohnen", d. h. Jv. hat kein begrenztes Herrschaftsgebiet, sein Majestätsrecht befaßt die Erde und was nur immer sich auf ihr und in ihr befindet (Delitzsch), wie könnte derselbe Mann „vielleicht" geglaubt haben, jenseit der Grenze des heiligen Landes sei die Macht Jv.'s zu Ende und beginne die Herrschaft der heidnischen Götter, von denen er (David) nun abhängig sein müsse? Diese Idee ist unmöglich. Es handelt sich vielmehr um den Kultus Jv.'s, der nur im heiligen Lande bei dem Jv. geweihten Heilig-

---

Wir ergreifen gern diese Gelegenheit, um auch christliche Leser auf diese treffliche Schrift des Rabb. Kaatz aufmerksam zu machen, aus der mehr zu lernen ist als aus so manchen gefeierten Schriften „maßgebender" moderner protestantischer Theologen, denen die Fähigkeit verloren gegangen ist, an das Alte Testament mit ausgezogenen Schuhen heranzutreten.

tum möglich ist, welchen David draußen im heidnischen Land entbehren muß. Nicht den Glauben an Jv.'s Macht auch im heidnischen Land, nicht das Gebet zu ihm auch in heidnischer Umgebung muß David draußen entbehren, wohl aber die Opfer und den gesamten Kultus des wahren Gottes. Das ist der eine Schmerz. Und der andere ist, daß er trotz allem inneren Abscheu vor heidnischem Kultus doch durch die Verhältnisse genötigt sein wird, sich nicht ganz von ihm auszuschließen, daß er — aber nur äußerlich! — sich wird verunreinigen müssen durch mancherlei staatlich vorgeschriebene und gesellschaftlich schwer zu umgehende Teilnahme an heidnischem Wesen. Vor diesem Gedanken hat er ein Grauen.

Ob die Feinde Davids die Vorstellung hatten, daß es eine Grenzscheide gebe zwischen dem Gebiet Jv.'s und dem des heidnischen Nachbargottes, wie Prof. K. meint, entzieht sich der Untersuchung. Falls aber „viele" in Israel — es ist das wieder eine unbewiesene Behauptung — an ein abgestecktes Herrschaftsgebiet Jv.'s glaubten, so wäre diese heidnische Vorstellungsweise nichts spezifisch Frühisraelitisches gewesen, denn an heidnischem Wesen krankte das Volk bis zum Exil fortwährend. Mit demselben Rechte könnte Prof. K. von einer vorlutherischen „Volksreligion" sprechen, die doch nichts anderes war als eine Entartung der apostolischen Religion, wie sie in allen Schichten der Kirchengeschichte auftritt und wie sie bis ans Ende der Tage in wechselnden Ideen, die zum Teil schlimmerer Art sind als jene angebliche Beschränktheit der Macht Jv.'s, bleiben wird.

Sind nun die beiden Beweisstellen des Herrn Prof. K. — und er hat sich jedenfalls die kräftigsten herausgesucht — wirklich „genügend"?

VI.

Quem deus vult perdere, eum dementat (Kittel 33. 57).

Diesen so in keinem Autor der antiken Literatur stehenden Satz in barbarischem Latein (in Büchmann's „Geflügelten Worten" S. 259 korrekter so lautend: „Quos Deus perdere

vult, dementat prius“) möchte Prof. K. auf S. 33 und 57 zu einem heidnischen stempeln, der sich mit einer „geläuterten Gotteserkenntnis“ nicht vertrage. Weil er nun auch im A. T. an etlichen Stellen einer ähnlichen Anschauung begegnet, ist ihm klar, daß auch hier die ungeläuterte antike Gotteserkenntnis ihren Ausdruck gefunden habe und daß hier nicht heiliger, sondern heidnischer Geist durch Menschenmund geredet hat.

Nun ist aber bekannt, daß auch die antike Völkerwelt, obwohl Gott sie „ihre eigenen Wege gehen ließ“ (Ap. Gesch. 14,16), dennoch vom Geist der Offenbarung nicht gänzlich verlassen war. Inmitten der antiken Heidenwelt sehen wir da und dort Lichtstrahlen göttlicher Weisheit, vom Geist Gottes inspirierte Worte, wie denn der Apostel Paulus, als er in Athen predigte, an solch einen heidnischen Satz anknüpfte und sich zu ihm bekannte (Ap. Gesch. 17,28). Längst besitzen wir von Christen veranstaltete Sammlungen solcher in heidnischem Erdreich gewachsenen Blumen einer reineren Gotteserkenntnis, vgl. z. B. Schneiders Buch: „Christliche Klänge [richtiger: biblische Klänge] aus den griechischen und römischen Klassikern“ (Gotha 1865).

Das griechische Original, aus welchem sich der lateinische Satz „Quem deus vult perdere, eum dementat“ herausgebildet hat, findet sich in Lykurgs Rede gegen Leokrates. Wir geben zu genauerem Verständnis die ganze Stelle in Übersetzung. Der Redner sagt dort (§ 92): „Nichts tun die Götter früher als das Denken der Bösen betören; und es scheinen mir etliche der alten Dichter just wie Verfasser von Orakelsprüchen folgende Verse der Nachwelt hinterlassen zu haben: „Wenn der Zorn der Götter jemand schädigt, nimmt er ihm in erster Linie den gesunden Verstand weg und lenkt ihn auf die Bahn schlechterer Einsicht, auf daß er von den Fehltritten nichts merke, die er macht.““ Es ist klar, daß hier nicht von dem bekannten Neid der Götter gegen schuldlose Glückliche oder von willkürlichem Betören auch des Unschuldigen zur Sünde oder von anderen „unheiligen“ und „unsittlichen“ Motiven, die wir aus der homerischen wie nachhomerischen Theologie des

griechischen Volksglaubens kennen, die Rede ist, sondern von einer Betätigung des Zornes der Gottheit gegen die Bösen. Die Betörung wird also als eine Tat der göttlichen Gerechtigkeit, als Strafe gefaßt. Ist's aber an dem, so trifft die griechische Vorstellung hier mit den Prinzipien der Offenbarungsreligion, wie sie im Alten und Neuen Testament vorliegt, zusammen. Nun wird zwar Prof. K. z. B. das über Pharao verhängte Verstockungsgericht, welches mit seinem Untergang endete, in der überlieferten Gestalt nicht ohne weiteres annehmen. Der Bericht ist bloß biblisch verbürgt, also nach moderner Auffassung unzuverlässig. Dagegen getrauen wir uns zu hoffen, daß K. in der Betörung Napoleons I. vor 100 Jahren ebenso die Hand Gottes erkennen wird, wie unsere Väter sie erkannt haben, und daß er solche von Gott verhängte Betörung nicht kritisieren und etwa sagen wird: Das deutsche Volk hatte damals einen ungeläuterten Gottesbegriff. Er würde vielleicht in Venturini's Darstellung von „Rußlands und Deutschlands Befreiungskriegen", I. Band, (Leipzig 1816) nicht ohne Zustimmung folgende Sätze (S. 199) lesen: „Die Einwirkung einer höheren Macht — man nenne sie Weltschicksal, Vorsehung oder Gott — gibt bei solchen Ereignissen den einzigen Erklärungsgrund ab. Ohne diese Einwirkung bleibt Napoleons Verblendung stets unbegreiflich . . . Unendlich mußte die Verblendung sein, welche nicht zum ruhigen Überlegen des höchst gewagten Spiels, das nun begann, gebracht werden konnte." — Auch E. M. Arndt sagt in seinen „Schriften für und an seine lieben Deutschen", Band I, S. 237: „Schon war die Furcht und Verzweiflung der meisten Menschen dahin gekommen, daß sie meinten, diesem Manne [Napoleon] könne nichts widerstehen. Aber Gott, der die Gerechtigkeit und Freiheit nicht gar untergehen lassen wollte, verblendete ihn in der Bosheit seines Herzens und er mußte sich selbst bereiten, was ihn verderben sollte." Ibid. Bd. II, S. 314: „Die Frömmigkeit schreibt Bonapartens unbeschreibliche Verblendung, wodurch er die ungeheuerste Macht in ein paar Jahren zerstörte, am liebsten Gott zu. Und wahrlich, Pharao,

als er mit Rossen und Wagen ins Rote Meer fuhr, war nicht toller als dieser... über die höchsten geschichtlichen Namen erhobene Mann.“ Ebenso schreibt Freiherr v. Stein an seine Frau am 21. Oktober 1813 (Steins Leben von Pertz I, 702): „Die Vorsehung ist gerechtfertigt durch das große Gericht, das sie über das Ungeheuer ergehen ließ; seine Verstockung hat ihn zu politischen und militärischen Tollheiten verleitet, die seinen Fall beschleunigt.“

Beispiele von Betörungen, die von Gott ausgehen, gibt's im Völker- und Privatleben die Hülle und Fülle. Der von Prof. K. S. 33 zitierte „gemeine Mann aus dem Volk“ dürfte öfter ein richtigeres Urteil haben als mancher Gebildete. Es handelt sich in dem von ihm angezogenen Beispiel um den Fall, daß ein Frommer einen schweren Fehltritt tut: „Gott hat ihm eine Falle gestellt, um ihn einmal gründlich zu strafen,“ so stellt es Prof. K. da. Andere denken anders, und gerade der Gefallene selbst, der schließlich am kompetentesten ist, denkt oft anders. Es sei z. B. an den Freiherrn Friedrich Karl v. Moser erinnert, der in seinen „Reliquien“ (2. Aufl. 1766) S. 26f. schreibt: „Septimus tut einen schweren Fall. Alle Welt erstaunt über das Unerwartete dieser Handlung: ‚Wer hätte das denken sollen? Der große, der erleuchtete Mann! Wer hätte es denken sollen?‘ Gewiß, niemand eher als Septimus selbst. Er war sich am besten bewußt, daß seine Seele noch in geheimen Banden gefesselt lag; er wußte die öfteren und unermüdeten Regungen des Geistes Gottes in seinem Gewissen; er war sich der inneren Warnungsstimmen bewußt; er wußte aber auch das beharrliche und vorsätzliche Widerstreben seines Willens. Getrost! Septimus trägt eine Schmach, die er verdient; sie gereicht aber zu seiner Errettung; sich und andere würde er noch weiter betrogen haben, wenn er nicht so sehr offenbar geworden: er würde ohne diesen Fall einen noch schwereren, einen tödlichen Fall getan haben. Er hat nur sozusagen ein Bein gebrochen, man wird's ihm ansehen; er wird aber behutsamer wandeln lernen, und besser ein Bein als den Hals. Das ist Treue, das ist Erbarmung von dem,

welcher nicht will, daß Ein Mensch verloren werde.“ So weit v. Moser. Es wird uns schwer, uns vorzustellen, daß Prof. K. im Ernst diese Art, die Wege Gottes zu betrachten, als einen Beweis ungeläuterter Gotteserkenntnis ansieht oder daß er die Betätigung solcher Treue Gottes in einen ihm anhaftenden sittlichen Defekt verkehrt. Wir unserseits sehen im Hintergrund solcher Fälle von „Quem deus vult perdere, eum dementat“ beides, seine Gerechtigkeit und seine Treue. Wir hoffen diese beiden Eigenschaften Gottes auch in der Geschichte 2. Sam. 24 anzutreffen, die uns in einem anderen Lichte erscheint als dem Prof. K., der in ihr nur den Niederschlag einer inferioren Gottesanschauung sieht, nach welcher Jv. „kein schlechtweg sittliches Wesen ist.“

Nicht sehr gründlich scheint uns verfahren, wenn K. die vom Erzähler an die Spitze gestellten Einleitungsworte einfach übersieht: „Noch einmal entbrannte der Zorn Jv.'s gegen Israel und er reizte David wider sie.“ Es war also in erster Linie auf eine Bestrafung Israels abgesehen. Es muß eine schwere Schuld auf Israel gelegen sein, weil Jv. wie sich im Verlauf der Geschichte zeigt, so überaus schwer strafte: 70 000 betrug die Zahl der Opfer der von Gott verhängten Pest! Daß der Erzähler diese schwere Schuld nicht näher beschreibt, dient zum Beweis, daß sie denen, für die er schrieb, von vornherein klar war. In den Kreisen, zu denen der prophetische Verfasser der Erzählung gehörte, kannte man genugsam die noch ungesühnten, wiederholten Empörungen des Volks gegen den Gesalbten Jv.'s, für welche es keine Buße getan. Der untheokratische Geist des Volkes Gottes scheint aber auch bei der Volkszählung Davids im Spiel gewesen zu sein, so daß sie in ungöttlicher Weise daran Gefallen fanden. Es ist unverständlich, daß Prof. K., obwohl die folgende Erzählung deutlich unter den Gesichtspunkt des Zornes Gottes gegen Israel gestellt ist, davon keine Notiz nimmt und bloß Davids Handlung betrachtet. Die Tendenz des Erzählers ist so von vornherein einseitig und unrichtig aufgefaßt.

Wenn Prof. K. nun weiter von einem „Glauben der Zeit“ redet, welchem eine Volkszählung „als eine Art Versuchen der

Gottheit galt“, so fehlt für diese Behauptung jeder Beweis. In keinem Volk und zu keiner Zeit galt die Volkszählung an sich als Sünde. Bereits Mose, der Mann Gottes, hat das Volk zählen lassen und Weisung von Gott empfangen, was dabei zu beobachten sei: es solle nämlich jeder in das Heer Jv.'s Eintretende eine „Deckung“ (כֹּפֶר) leisten d. i. die Zahlung eines halben Sekels als Theruma (Hebe) für Jv; denn die Gemeinde kann Gott immer nur mittels einer „Deckung“ nahen, „auf daß ihnen nicht eine Plage widerfahre, wenn sie gezählt werden“ (Exod. 30, 12). Auch die Lustratio bei den Römern nach geschehener Volkszählung oder die in Athen vor jeder Volksversammlung vorgenommenen „Reinigungen“ des ganzen Volkes hatte nichts mit einem Glauben zu tun, daß solche Versammlungen eo ipso etwas den Göttern Mißfälliges seien. Man vergleiche den hierher gehörigen Passus im „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft“ von Iw. Müller (Bd. V, 3 „Die griechischen Sakralaltertümer“ S. 108): „Die Reinigungen eines ganzen Volkes werden in regelmäßigen Zwischenräumen vorgenommen, auch ohne daß eine besondere Veranlassung vorliegt, weil man nicht wissen kann, ob nicht durch irgendeine verborgene Missetat der Zorn der Gottheit erregt ist, und es vermeiden will, erst durch eine über das Land verhängte Seuche oder andere Heimsuchungen darauf aufmerksam gemacht zu werden.“ Bei den Römern gab's eine Lustratio agrorum (Ambarvalia), classium, exercitus terrestris, pagorum usw., damit die Götter die Äcker, die auslaufende Flotte, die ausrückende Armee usw. beglücken möchten und nicht ungnädig seien wegen irgendeiner den Teilnehmern anhaftenden offenbaren oder verborgenen Schuld. Dem ganzen Sühnungswesen der antiken Welt liegt eine tiefgehende Überzeugung von der Sündhaftigkeit des Menschen zu Grunde, dieselbe Überzeugung, welcher Salomo in seinem Tempelweihegebet in den Worten Ausdruck gab: „Es ist kein Mensch, der nicht sündigt.“ (1 Kön. 8, 46). Weil die Sünde alles verunreinigt, der Mensch aber nur bei innerer Reinheit sich mit den Göttern in Verkehr setzen kann, darum mußte alles mit Sühnungen

und Opfern begonnen werden. Das verborgene wie offenbare Unreine mußte zuerst gesühnt werden, damit die Götter gnädig und so das Vornehmen geweiht und geschützt sei. „Ich sehe, daß ihr in jeder Hinsicht gar sehr gottesfürchtig seid," sagt Paulus in seiner Predigt zu den Athenern (Ap. Gesch. 17,22). Es entsprechen also diese antiken Sühnungen dem כִּפֶּר bei den Juden, und gemeinsam ist die Vorstellung von der Notwendigkeit einer „Deckung" im Verkehr mit der Gottheit, um sich gegen ihre Ungnade zu schützen. Gänzlich fern lag dem Altertum die Anschauung, als ob eine Volkszählung an sich eine Versuchung der Gottheit wäre. Hat aber Prof. K. lediglich aus der Erzählung 2. Sam. 24 diesen Schluß gezogen, so könnte das nur als eine sehr kühne Annahme bezeichnet werden.

In seinem „Mosaischen Recht" III, 198 weiß Joh. Dav. Michaelis von „ununterrichteten" christlichen Geistlichen zu berichten, die sich einbildeten, daß auf Grund der (von ihnen nicht verstandenen) Geschichte Davids eine Volkszählung gegen die Religion verstoße. Er fügt hinzu: „Die Religion hat so wenig dagegen, daß Gott in dem einzigen Staat, dem er bürgerliche Gesetze gibt, es als bekannt annimmt, das Volk werde und solle gezählt werden."

Nicht also irgendwelche Vorstellung von der Unrechtmäßigkeit einer Volkszählung an sich bewog den Erzähler die von David veranstaltete für eine Sünde zu halten und zwar für eine so große, daß er zu ihrer Erklärung einen feindseligen Akt Jv.'s sich ausdachte, der dem König schon lange wegen einer anderen unbekannten Sache zürnte und ihn jetzt noch zu einer besonders schweren Sünde reizen wollte, um ihn strafen zu können. Solche Torheit und greuliche Vorstellung von Gottes Walten hat der Erzähler sicherlich nicht gehabt.

Was war es, das Gott an der Volkszählung David's mißfiel? und weshalb schlug diesem das Gewissen, als sie beendet war, so daß er, noch bevor der Prophet zu ihm kam, Gott dem HErrn sein Herz im Gebet ausschüttete: „Ich habe sehr gefehlt, daß ich das getan, und nun, HErr, nimm doch hinweg die Schuld deines Knechtes, denn ich war sehr betört" (2. Sam.

24,10)? Die Vorstellung wirkt grotesk, daß Gott, der absolut Heilige und Hasser der Sünde, den David zu etwas reizte, das ihm mißfiel und die Ursache seines Zornes wurde. Aber warum betätigte er seinen Zorn gegen Israel nicht so, daß er das Volk direkt strafte, sondern daß er erst eine Sünde David's nötig hatte? Diese Fragen finden ihre Erklärung und der von Prof. angegriffene Jv. seine Rechtfertigung, wenn wir die Geschichte näher betrachten.

David stand auf der Höhe seiner Macht; er herrschte über ein großes Reich vom Euphrat bis Ägypten. Seine Feldzüge waren beendet, seine Feinde geworfen, sein Name überall gefürchtet. Da ließ er das Volk zählen. An dem Werkzeug, dessen er sich dazu bedient, wird seine Absicht klar: er stellt nämlich Joab und die Kriegsobersten dazu an, während früher, unter Mose, die Priester und Leviten die Volkszählung vornahmen und alles in friedlicher Absicht ging. Einen untheokratischen Zweck hat er also im Auge, den selbst ein Joab erkennt und richtet. Die theokratischen Kriege waren zu Ende, Friedenszeit war gekommen. Wozu nun alles kriegerisch organisieren? Will David sein Vertrauen auf sein Heer setzen, während er bisher dem HErrn vertraut und ihn gefragt hat, ob und wann er in den Kampf ziehen soll? Will er ein Weltmonarch werden, während doch Israel kein Weltvolk sein soll? An Davids Hochmut anknüpfend reizt Gott ihn zur Volkszählung, nicht den gottesfürchtigen David, sondern den hoffärtigen. Die im Innern versteckte Krankheit soll an die Oberfläche herausgetrieben werden, ans Licht treten. Dadurch kann der Sünder am ersten zur Erkenntnis der Sünde kommen. Zur Sünde reizt Gott nur den, in welchem diese bereits Posto gefaßt hat. Seine gnädige Absicht ist Heilung von der Sünde. Und diese wird erreicht. Wie David, der auf die Menge seines Volkes rechnete, Tausende durch die Pest fallen sieht, war sein Hochmut gebrochen, seine Erziehung vollendet. Es ist der gleiche Fall wie in dem oben (S. 420) betrachteten Beispiel eines Frommen, den Gott zu seiner eigenen Rettung und Heilung von einem bösen inneren Schaden blendete, damit er

in Schande fiele und selig würde. „Ist dieser nicht ein Brand, der aus dem Feuer errettet ist (Sach. 3,2)?“ Prof. K. aber sagt: Jv. hat nach einem Anlaß gesucht, David strafen zu können. Sonst nichts. Und das ist ihm ein Beweis, daß der Jv. jener Stufe kein wahrhaft heiliger Gott war. Jv.'s Erziehung ist noch heute dieselbe!

Die Frage, warum Jv. nicht direkt das Volk, das er in erster Linie züchtigen wollte, bestraft hat, erledigt sich durch die Tatsache, daß eben David zugleich auf bösem Wege war und deswegen eine gemeinsame Verschuldung zu bestrafen war.

Recht verstanden, ist unsere Geschichte ein Beleg für den göttlichen Inhalt des Satzes „Quem deus usw.“; falsch verstanden, ist sie eine Illustration zu dem heidnischen, mit einem sittlich-heiligen Gott unverträglichen Satz „Quem deus usw.“ Es sei dem Leser überlassen, wie er die Auffassung des Prof. K. findet.



Der „Masmid.“

Erinnerungen aus dem Jeschiwohleben im Jahre 1905,
von Rabb. J. Weinberg, Pilwischki.

Es gab schon einmal eine Zeit, da die Wogen der Revolution an das stille Leben der Jeschiwohs brandeten, da man mit roher Hand in seiner Einsamkeit und Ruhe die Gewalten des Aufruhrs entfesseln wollte.

Es war im Jahre 1905. Das heilige Rußland stand in Flammen. Wo nur der letzte Lebensfunke nicht erloschen, da flackerte es auf, da züngelte bald der gierige Brand. War es ein Wunder, daß die junge Freiheit, die aus jahrhundert langem Schlaf erwachte, Maß und Grenzen vergaß, das Gleichgewicht der Wirklichkeit verlor?

Und die jüdische Jugend? Auf ihren Schultern hatte dreifacher Druck gelastet, dreifach hatte sie den Schmerz der Bedrückung durchkostet, dreifach maßlos stürmte nun ihr Ide-

alismus einher, bis zu den Grenzen der Lächerlichkeit und darüber hinaus.

Der Reaktion wurde der Tod geschworen, wo man sie fand. In Bet- und Lernhäusern schien sie zu wuchern. Also Kampf klang der Schlachtruf der „Bundisten“ (so nannten sich die jüdischen Freiheitskämpfer). Während der Predigt stürmte man in das Gotteshaus, holte den Rabbiner von der Kanzel, ein junges Mädchen mußte die Rede beenden, die alters- und gedankenschwere jüdische Wahrheit durch die flachen und unerprobten Schlagworte der Revolution ersetzen. Die Verwirrung der Gemeinde läßt sich so leicht nicht beschreiben; zuerst ein lähmendes Schweigen, doch bald löste sich der Schrecken in lauten Protest. Man beginnt mit lauter Stimme תהלים zu sagen. Ein Revolverschuß verschafft den Bundisten Gehör und läßt die Entrüstung schweigen.

Bald gewöhnt man sich an solche Überfälle und weiß die Komik der Ereignisse recht zu würdigen. Man läßt die Stürmer toben, bis sie müde geworden sind. So kam es, daß bald fast alle Synagogen in den Machtbereich der Bundisten übergingen. Doch die Jeschiwoh lebte noch, das mächtigste Bollwerk der „Reaktion“. Hier war der Kampf nicht leicht. Das System der Propagandaschriften hatte völlig versagt, denn der Maschgiach war immer auf der Hut. An manchem Morgen war der Boden der Jeschiwoh von weißen Flugblättern besät, wie das Manna über Nacht waren sie gekommen, doch ehe die Bachurim dazu kamen, das neue Geistesbrot zu kosten, hatte der Maschgiach schon damit den Ofen geheizt. Dort waren sie besser aufgehoben. — Er war nun einmal nicht für die neue „תורה שבכתב“. Und so mußte man sich wohl oder übel entschließen, in der Jeschiwoh selbst die neuen Wahrheiten zu künden.

Es ist Nachmittag. Eine Zeit, wo man kaum einen leeren Platz in der Jeschiwoh findet. Rythmisch klingt die singende Rezitation aus hunderten Kehlen. Es sind fast alles Gelehrtengesichter, blaß und greisenhaft ruht der Kopf auf den jugendlichen hochgeschossenen Körpern, nur die Augen künden ver-

haltene Glut, bald sinnend, bald träumend, bald flackernd. Tief sind sie über die Folianten gebeugt. Stimme und Körper biegen und wiegen sich nach den Schwingungen der Geister, den Gedankenwindungen des Talmudtextes. Da plötzlich bewaffnete Leute. Das war auch in solcher Zeit noch unerhört. Doch nur einige lassen sich im „Lernen“ stören, der rythmische Sang geht, wenn auch schwächer, weiter, wie das regelmäßige Brausen des Meeres. Ein Schuß fordert zur Ruhe auf, und ein junges Mädchen besteigt die Kanzel, doch kaum will sie beginnen, da erfüllt ein helles stürmisches Lachen den Raum. Für die jungen Bachurim ist das Bild auch amüsant genug. Doch die Bundisten lassen mit sich nicht spaßen. Mit einer Salve von Schüssen verschaffen sie sich Ruhe und Gehör.

Schon schien es, als habe sich der Geist der Jeschiwoh vor der Revolverweisheit der Bundisten gebeugt, schon wollen die Stürmer triumphieren, . . . doch sie kennen ihn nicht: ihn, den Masmid.

Der Masmid . . sein eigentlicher Name war unbekannt, ohne die üblichen Formalitäten, die zur Aufnahme in die Jeschiwoh nötig sind, hatte er sich in seinen Winkel gesetzt und lernte von früh bis spät, solange sein Geist ihn wach erhielt Auf die Frage des Maschgiach, wer er denn sei: „Ein Jude, der Tauro lernen will,“ ist seine Antwort. . . . . . . Er hat bisher vom Lernen gar nicht aufgeblickt, kein Schuß, kein Lärm kann seinen Eifer und Lernfleiß stören. Schon klingt die Stimme der Studentin kräftig und sicher durch den stillen Raum, da bricht sie sich an dem „Lernen“ des Masmid. . . .

Die Rednerin ist verwirrt. Der Masmid aber erhebt seine Stimme und beherrscht den Raum. Auch die Bundisten sind kopflos. Schüsse sind zwecklos, sie erhöhen nur den Tumult. Es strömt eine eigentümliche Kraft von der Stimme des lernenden Masmid aus. Die Männer der Faust wagen sich nicht an ihn mit Gewalt, die בני ישיבה aber reißt er fort. Er hat den Bann gebrochen, der auf ihnen lagerte. Sie kennen keine Ängstlichkeit mehr. Erst schließen sich einige, dann mehrere, dann viele Stimmen ihm an, das alte Singen und Summen geht durch

den Saal, und staunend, hilflos, blicken die Eindringlinge immer nur den Masmid an, dessen geheimnisvolle Kraft sie sich nicht erklären können. Ihre Situation wird von Minute zu Minute peinlicher. Die Bachurim beginnen zu spötteln, einer reicht ihnen die Gemoro hin mit der Aufforderung, dem Beispiel des Masmid zu folgen. Da wenden sich die Bundisten an den Maschgiach daß er den Masmid zum Schweigen bringe. Aber auch der ängstliche Maschgiach hat heute seinen heldenhaften Tag. Kurz und bündig erklärte er ihnen: „Mit meiner Herrschaft hier ist es vorbei, Ihr, die neuen Herren, habt hier für Ordnung zu sorgen. Übrigens bestand meine Aufgabe immer darin, das Lernen zu fördern, nicht aber zu verbieten.“ Seine Worte sind der Funken, der das Pulverfaß trifft. Kaum hat er geendet, da hallt schon der ganze Raum von Schüssen wieder. Vollständige Panik beherrscht die Bachurim. Um ihre Haltung, ihren Mut ist es geschehen, sie drängen alle zum Ausgang um ihr Leben zu retten, doch der ist bereits von Bewaffneten besetzt. Gebieterisch fordert man, daß jeder seinen alten Platz einnehme und ruhig die Worte der Rednerin anhöre. — Und es geschieht. Wieder besteigt die Rednerin die Kanzel, wieder scheinen die Bundisten die Herren der Situation; doch sie haben wieder ihn vergessen. Ihn, den Masmid. Urplötzlich hat er seinen Platz wieder verlassen, an dem er sonst wie festgebannt schien. Der regelmäßige Sang seines Lernens ist verstummt, aber mit festen entschlossenen Schritten, mit einer Sicherheit, die keinen Widerspruch, kein Hindernis kennt, bahnt er sich einen Weg zur Kanzel. Das unerwartete eigenartige des Vorgangs, die mystische Kraft seiner Persönlichkeit . . (der Blick seiner tiefen träumenden Augen ist voll unwirklicher Spannung und Glut) . . . verschafft ihm freie Bahn. Auch die Bundisten treten zur Seite. Das erschreckte Mädchen verläßt die Kanzel, die nun der Masmid besteigt. Lautlose Stille begleitet den Vorgang.

Aller Augen sind an ihn gefesselt, jeder fremde Wille schweigt; mit der asketischen Kraft seines Wollens beherrscht der Masmid Feind und Freund. . . . Langsam legt er die

Gemoro auf das Pult, schlägt sie auf um einige Zeilen zu lesen und schlägt sie wieder zu. Dann streift sein suchender Blick den Raum. Minutenlang steht er regungslos. Nur das Zucken des blassen Gesichtes, dessen Züge von überirdischer Spannung zeugen, die Tränen, die über sein Barthaar rollen, künden die innere Erregung an. . . . . . . Noch immer steht er im wortlosen Kampf. . .

Die Jeschiwoh zittert und bebt.

Kein Wort kann solche Wirkung lösen, wie diese Hilflosigkeit. Atemraubend mit hemmender Gewalt legt sich das Schweigen auf die wartenden Menschenseelen wie ein betäubender Trank, der ihren Lebenswillen würgt. . . . Viele weinen mit dem Masmid.

Endlich durchbricht seine klingende Stimme das beklemmende Schweigen. Der Masmid spricht:

„Diesen Sündigen die nicht Lernen wollen, und andere daran hindern, wird Gott verzeihen — er zeigt dabei auf die Bundisten, denn ein falsches Licht hat sie verblendet; aber uns, die wir das Licht der Thora unser eigen nennen, kann die Schwäche nie vergeben werden. Zwei Stunden ist das Lernen in der Jeschiwoh unterbrochen. Unsern Vorfahren konnten mächtige äußere Feinde die Thora nicht entreißen und wir können sie gegen eigene nicht verteidigen? Es wäre nicht dahin gekommen, hättet Ihr euch nicht unterbrechen lassen. Jetzt ohne die Thora seid Ihr hilflos. Noch ist es Zeit. Ich fordere alle auf, das Lernen von neuem zu beginnen; keiner kann uns etwas Übles tun.“

Die Stimme des Masmid ist immer mehr und mehr angeschwollen. Sie geht schließlich in ein Schluchzen über.

Wie ein Sturm fahren seine Worte über die Versammlung dahin. Die Jünger der Jeschiwoh fühlen, sie haben ihren Meister gefunden. Es ist, als habe sich der alte tausendjährige Geist der J. erhoben, vor dessen Gegenwart die Waffen der Revolutionäre zersplittern . . . . . . und schon klingt aus dem Winkel wieder der Sang des Masmid. „Die Weisen mehren den Frieden der Welt.“ So beginnt der Masmid sein Lernen.

Die jungen Heissporne fühlen eine Macht, der sie nicht gewachsen, die sie kaum verstehen, noch begreifen können. . . . . Der Maschgiach aber ruft laut aus, das Lernen setzt wieder ein. Sofort greifen die Bachurim zu den Folianten, und ein hundertstimmiger Chor lernender Stimmen macht die Luft erzittern. Alles, was in der Jeschiwoh lebt, lernt heute. Selbst Kinder greifen zerrissene Blätter auf und . . „lernen mit“. Auch einige Bundisten, erzählt man sich, hat der Geist ihrer Väter ergriffen und — sie lernen mit. —

Man lernt und lernt, bis der Maschgiach dringend zur Minchoh ruft.

Viel hat man sich in bundistischen Kreisen von diesem Vorfall erzählt und. als wieder einmal der Vorschlag aufkam, die Jeschiwoh zu besuchen, da klangs wie ein Ruf des Entsetzens“:

„Der Masmid“



Jonathantargum zu פני הצאן (Gen 30, 40).

Von Jakob Neubauer, Leipzig.

Die Stelle Gen. 30, 40 hat von jeher der Exegese (und nicht bloß der modernen) die größten Schwierigkeiten bereitet. Die Versuche der Neueren, diesen Vers in nur zu oft angewandter Methode verschiedenen Schriftstellern zuzuweisen, haben diese selbst ebensowenig zu befriedigen vermocht, als jener weitere bibelkritische Vorschlag, den Satzteil gänzlich zu streichen[1]) Merkwürdigerweise nimmt kein Erklärer[2]) auf eine Bemerkung des Jonathantargums Bezug, mit deren Konsequenzen wir uns hier beschäftigen wollen. Dieser Targum

---

[1]) Man vergleiche die bekannten kritischen Kommentare.

[2]) Nur Ehrlich (Randglossen) übersetzt, seltsamerweise ohne des Targums Erwähnung zu tun: פני הצאן „Ausbund der Schafe“, und weist auf die Wortverbindung פני הדור hin.

gibt פני הצאן durch מְשַׁכּוֹבִיתָא Leittier[3]) wieder. Danach ergibt sich aus der biblischen Darstellung folgendes[4]):

Nach geschehenem Vertragsbruche Labans, der entgegen der Verabredung die **gefleckten** Ziegen und **schwarzen** Schafe restlos aus der Jakobs Obhut anzuvertrauenden Herde entfernt[5]), vermag sich der letztere nunmehr lediglich an den so gezeichneten Neugeworfenen schadlos zu halten. Nun erfolgt nach jüdischem Recht — und wir dürfen das Gleiche aus Gründen innerer Wahrscheinlichkeit wohl für ein orientalisches Recht der vormosaischen Periode präsumieren — der Eigentumsübergang regelmäßig erst mit der körperlichen Übergabe der Sache. Mithin stehen die Neugeborenen selbst in der Jakobs Lohnanteil bildenden Färbung und Streifung vorerst gleich den Muttertieren im ausschließlichen Eigentum Labans, weshalb sie entsprechend der augenblicklichen Rechtslage (ibid.) als צאן לבן bezeichnet werden müssen. Jakob hat gegen seinen Schwäher lediglich einen obliga-

---

[3]) מְשַׁכּוֹבִיתָא, nach der Emendation Levys (Chaldäisches Wörterbuch über die Targume) und Jastrows (Dictionary of the Targumim etc. s. v; vgl. schon Buxtorf, Lexicon v. שכך und Petermann. De duabus pentateuchi paraphrasibus chaldaicis I p. 18) in Übereinstimmung mit babli Baba kama 52 a und jer. Kidd I 4; wo es Leittier bedeutet. (Cod. München und Superkommentar zu Jonathan haben dagegen die Lesart משכוביתא).

Unter dem Banne althergebrachter Vorstellung über die Bedeutung des פני הצאן hat Levy (nach dem Vorgange Petermanns p. 25) auf der Suche nach einem Textwort den Targum mißverstanden und sich bemüßigt gesehen, diesem eine von der Massora abweichende Lesart (statt אֶל אֵל o. אַיִל) zu unterschieben; womit er die targumische Exegese freilich nur kompliziert. Richtig bezieht dagegen Jastrow משכוכיתא auf פני הצאן. Das vorangehende בריש ענא ist entweder Tautologie oder, was bei Jonathan des öfteren vorkommt, bewußte Doppelübersetzung.

[4]) Die Richtigkeit der targumischen Interpretation tritt weit klarer im Rahmen jener von den üblichen Erklärungen völlig abweichenden Exegese dieser Jakobserzählung hervor, für die m. „Bibelwissenschaftliche Irrungen" (1917) S. 140 ff. den Beweis erbringen.

[5]) V. 32 wird von Gunkel u. v. a. sowie Malbim im Gegensatz zu den meisten jüdischen Erklärern so verstanden: vgl. m. Ausführungen a. a. O.

torischen Anspruch auf Übereignung der ihm zukommenden Stücke[6]. (Er ist nicht etwa schon durch den erfolgten Wurf deren Eigentümer geworden).

Zum Erwerb einer Herde genügt jedoch nach talmudischem Rechte[7] die Vornahme des Über- bezw. Aneignungsaktes am Führertier; dieses repräsentiert die ganze Herde. Um in seine Rechte als Eigentümer des vereinbarten Anteils einzutreten, mußte also Jakob Leittiere aussondern. Und deshalb darf aus dem besagten Akt keineswegs gefolgert werden, Jakob beabsichtige, die Frequenz der ihm vertraglich vorteilhaften Wurffarbe zu erhöhen, um einen moralisch nicht ganz einwandfreien Vermögensvorteil zu erzielen. Schon jene physische Unmöglichkeit, die zahlreichen Tiere einer ganzen Herde — noch dazu dauernd — anzuhalten, ihre Köpfe nach einer bestimmten Richtung zu drehen, spricht für unsere Annahme und gegen die übliche Wiedergabe des Textes. Für die Geschichte der Vermögensbildung des Erzvaters gibt die besprochene Stelle die juristisch wesentlichste Handlung wieder, ihr religiöses Gegenstück findet diese in dem göttlichen Segen (ibid. 31, 9, 42). Daher durfte der Bericht (soll der Kernpunkt des Ereignisses nicht verhehlt werden) keinen der beiden Akte übergehen; dessen Einheitlichkeit steht also außer Frage.

So verstanden, bedarf aber dieser Teil der Erzählung weder einer Polemik noch der Apologetik; es braucht auch nicht gezwungenermaßen auf ein „Notrecht“, das eine unredliche Handlung des Patriarchen erst entschuldigen solle, exemplifiziert zu werden. Vielmehr ist die Lösung, die Jonathantargum bietet, so klar und einleuchtend, daß dessen Nichtberücksichtigung symptomatisch für die Tendenz eines gewissen — leider nicht schlechtesten — Teils der Bibelwissenschaft ist.

---

[6]) Der Illustration halber wird hier die Terminologie des BGB gebraucht, ohne daß natürlich darunter eine Identität dieser Begriffe im jüdischen und modernen Recht verstanden werden darf.

[7]) המוכר צאן לחברו כיון שמסר לו משכוכית קנה b. B, k., j. Kidd. l. c.



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung).

Das Ergebnis dieser Treibereien war die allmähliche Ausschaltung der Juden aus dem Kleinhandel, und ihre Beschränkung auf den Großhandel, der dafür mit allen Arten von Einschränkungen eingeengt wurde. So wurde im Jahre 1515 den Juden von Lemberg auf Ersuchen des Gemeinderates von Sigismund I. anbefohlen, ihre Handelstätigkeit auf den Verkauf von Tuch auf den Märkten zu beschränken, während ihnen wenige Jahre später (im Jahre 1521) überhaupt nur der Handel in Wachs, Fellen, Tuch und Vieh erlaubt wurde. Den Juden in Posen wurde im Jahre 1520 verboten, Gewölbe auf dem Marktplatze innezuhaben und Nahrungsmittel und andere Waren zu kaufen, bevor die Christen ihre Einkäufe beendet hätten.

Schließlich waren die Juden gezwungen, da es sich herausstellte, daß die Unterstützung der Könige nichts gefruchtet hatte, Verhandlungen mit den städtischen Behörden selbst zu eröffnen und mit ihnen Vereinbarungen unter Bedingungen zu treffen, die, wie kaum betont werden braucht, vorteilhaft für die Bürger waren. Der früheste Vertrag dieser Art wurde zwischen der jüdischen Gemeinde und dem Magistrat von Krakau im Jahre 1485 abgeschlossen. Solche Verträge wurden nun eine regelmäßige Erscheinung, die ihnen für eine Zeitlang einen modus vivendi sicherten. Trotz aller dieser Zurückdrängungen blieben die Juden während dieses Zeitabschnittes noch im Wesentlichen Städtebewohner. Aber die Beschränkungen, die ihnen von den Bürgern auferlegt wurden, führten unvermeidlich dazu, sie aus den Städten auf das Land zu treiben, ein Streben, das in dem folgenden Zeitabschnitt einen großen Umfang annimmt und im weiteren Sinne seine Eigenart bestimmt.

Niedergang der polnischen Judenheit nach dem Jahre 1572.

Der zweite Zeitabschnitt der polnisch-jüdischen Geschichte beginnt mit dem Jahre 1572 und reicht bis zum Jahre 1772, in dem durch die erste Teilung Polens zum ersten Mal eine dichtgedrängte Masse Juden unter die Herrschaft Rußlands kam. Der Tod des letzten Jagellonen und die nachfolgende Umwandlung Polens in die unnatürliche Form einer republikanischen Monarchie besiegelte den Triumph der zentrifugalen Kräfte Polens. Mit dem Verlust der königlichen Autorität verloren die Juden ihren Hauptstützpunkt und wurden eine leichte Beute feindlich gesinnter Mächte. Zwar bestätigten die polnischen Könige, einschließlich selbst der antisemitischen Herrscher aus dem sächsischen Königsgeschlecht, auch weiterhin die alten jüdischen Freiheiten und fügten sogar noch neue hinzu. Aber es war kein vernünftiger Grund einzusehen, weshalb ihre Stimme in Dingen, die die Juden betrafen, leichter Gehör hätte finden sollen, als dies in allgemeinen Angelegenheiten des Königreiches der Fall war.

Der tapfere Sobieski, der Wien von der Belagerung der Türken befreite, ein aufrichtiger Freund der Juden, dessen Gestalt noch heute in sehnsüchtiger Erinnerung unter der jüdischen Bevölkerung Polens lebendig ist, wurde auf dem Landtage wegen seines Eintretens für die Juden mit rohen Beschimpfungen überschüttet. Der letzte König Polens, Stanislaw Poniatowski, wurde unter der Bedingung gewählt, daß er sich nicht beikommen lasse, den Juden Gunstbezeugungen zu erweisen. Allerdings gegen die leere Formalität der Bestätigung ihrer alten Freiheitsrechte hatte man nichts einzuwenden; aber das war eine Formalität, die für die Juden von geringem Wert war, obwohl sie für den König einen gewissen „klangvollen“ Wert besaß.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Mächte der Finsternis, die wir in dem vorhergehenden Zeitabschnitt ihre Häupter furchtsam erheben sahen, stolzierten jetzt furchtlos im vollen Tageslicht einher. Die Kirche, die über ihre Feinde

innerhalb der Christenheit triumphiert hatte, tritt nun offen und systematisch gegen die Juden, die äußeren Feinde, auf. In einer Zeit, in der in Westeuropa eine neue Epoche sich anzukünden begann, wiederholt die im Jahre 1733 zusammengetretene Synode das mittelalterliche Evangelium des Hasses, das einst im Jahre 1542 gepredigt worden war, daß nämlich der Grund für das Weiterbestehen der Juden der ist,

> daß sie uns an die Qualen des Heilands erinnern sollen und durch ihre niedrige und elende Lage als ein Beispiel der gerechten Züchtigung Gottes dienen können, die er den Ungläubigen auferlegt.

Die Synode des Jahres 1720 verbot den Juden, neue Synagogen zu bauen, oder selbst alte auszubessern, und der Wunsch, der diesem Beschlusse zugrunde lag, wurde von den literarischen Vertretern der Kirche offen ausgesprochen, die die vollständige Vertreibung der Juden aus Polen verlangte.

Ritualmordprozesse waren an der Tagesordnung, und das Land, in dem Ritualmordanklagen gesetzlich verboten waren, stellte während des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts das übrige Europa durch die Anzahl und Grausamkeit dieser Prozesse in Schatten. Es ist bezeichnend für die weite Kluft zwischen Theorie und Praxis in Polen, daß, obgleich die alten Privilegien, die solche Anklagen unmöglich machten, immer von neuem bestätigt wurden, obgleich sogar noch im Jahre 1578 solche Anklagen vom König Stephan Batory in einem besonderen Edikt als gemeine Verleumdung gebrandmarkt wurden, nicht weniger als dreißig Ritualmordfälle und zwanzig Hostienprozesse allein während des siebzehnten Jahrhunderts stattfanden, und diese Fälle wurden in offener Verletzung der alten königlichen Bürgschaft nicht mehr vom Könige, sondern von den ordnungsmäßigen Gerichtshöfen untersucht, die den unschuldigen Opfern unmenschliche Strafen auferlegten. So wurden, um ein oder zwei Beispiele zu erwähnen, zwei Aelteste der jüdischen Gemeinde in Lentschiza im Jahre 1639 unter der Anschuldigung, einen Christenknaben ermordet zu haben, buchstäblich in Stücke zerhauen und auf Fahnenstangen an den

Kreuzwegen aufgehangen, während der Leichnam des angeblichen Märtyrers in der Bernhardiner Kirche des Ortes ausgestellt wurde und sich als eine einträgliche Einnahmequelle erwies. Wie man sieht, besaß die Kirche in Polen größere Geschäftstüchtigkeit als die große Masse der Bevölkerung. Im Jahre 1753 wurden in Shitomir elf Juden auf eine ähnliche Anklage hin bei lebendigem Leibe geschunden, während das Bild des angeblichen Opfers, mit Nägeln durchbohrt, allüberall im Lande verkauft wurde, um die Polen gegen die Juden zu entflammen. Die Angriffe der theologischen Studenten, das sogenannte „Schülergeläuf", wurde jetzt zur ständigen Geissel in polnischen Städten, von der man sich nur durch die regelmäßige Zahlung einer Steuer an die theologischen Hochschulen des Ortes loskaufen konnte. Die Bürger, vom Zwang des Königtums befreit, gingen nun dazu über, ihre alte Rechnung mit den Juden zu begleichen. In manchen Städten zwang die Obrigkeit die Juden im Gegensatz zu ihren alten Vorrechten unter die Gerichtsbarkeit ihrer Gerichtshöfe. Sie wiesen den Juden besondere Stadtviertel an und beschränkten in jeder nur möglichen Weise ihre Freiheit in Handel und Handwerk. Als König Wladislaw IV. den Juden in Krakau im Juni 1642 die ausdrückliche Erlaubnis gewährt hatte, auswärtigen Handel zu treiben, wurde er durch den Widerspruch der Bürgerschaft gezwungen, sie zwei Monate später zu widerrufen. Diese friedfertigen Kampfesmittel wechselten mit Methoden von mehr gewalttätigem Charakter ab; denn judenfeindliche Krawalle wurden jetzt eine regelmäßige Erscheinung, und sie wurden nicht mehr durch die Autorität einer herrschenden Macht gehemmt. Nur ein schwacher Lichtstrahl in diesem Dunkel der Pogrome kann in der Tatsache gefunden werden, daß die Juden nicht alle Zeit die willenlosen Opfer ihrer Peiniger waren. In Posen wenigstens brachten es die Juden im Jahre 1687 fertig, sich mit Waffen in den Händen drei aufeinanderfolgende Tage hindurch gegen die Aufrührer zu verteidigen.

Was die Schlachta anbetrifft, so mißbilligte sie, ihren Überlieferungen getreu, in den auf den Sejms gefaßten Be-

schlüssen die Anwendung von Gewaltmaßregeln, aber sie unterstützte das ruhige und weit wirksamere Verfahren, die Juden durch wirtschaftliche Zurückdrängung zu erdrosseln. Der Sejm des Jahres 1670, der den Geldgeschäften der Juden verschiedene Beschränkung auferlegte, und einige der alten geistlichen Gesetze bestätigte, rechtfertigte diese Handlungsweise mit dem Wunsche, „daß jüdische Falschheit und Frechheit nicht die Oberhand gewinnen solle“. Der Landtag des Jahres 1768 bestätigte wieder die alte Konstitution des Jahres 1538, die den Handel der Juden von der Erlaubnis der Stadthäupter, ihrer Todfeinde, abhängig machte. Der Landtag des Jahres 1643 bestimmte den gesetzlichen Höchstgewinn bei Geschäften folgendermaßen: „sieben Prozent für die Polen, fünf Prozent für Fremde und drei Prozent für die Juden.“ Und während so die Handelsfreiheiten der Juden beständig gekürzt wurden, wuchs ihre Steuerlast immer mehr und mehr an, bis sie unerträglich wurde. Im Jahre 1740 machte die Schlachta sogar den Versuch, ein Gesetz durchzudrücken, durch das die Juden, die auf den Ländereien der Schlachta lebten, zu „erblichen Untertanen“ ihrer adligen Eigentümer erklärt werden, mit anderen Worten, in Leibeigene verwandelt werden sollten; aber der Antrag wurde wegen des Schadens verworfen, der der Schatzkammer daraus erwachsen würde.

Das Ergebnis dieses Zusammenschlusses feindlicher Mächte war, daß die polnische Judenheit nicht nur politisch, sondern auch wirtschaftlich verfiel, und wir werden später Gelegenheit haben zu erfahren, daß dieser Verfall ebenso sehr auch ihr geistiges Leben berührte. So groß auch ihr Fleiß, ihre Geschicklichkeit und Genügsamkeit waren, das alles konnte die Juden nicht retten, die in die Enge getrieben und von ihren grausamen Feinden unentrinnbar erdrückt wurden. Gewiß, hie und da finden wir noch einen jüdischen Kapitalisten vom alten Schlage, der eine Welt von Feinden zu überwinden verstand und sich dem Könige oder dem Schatzamt unentbehrlich mache. Aber diese Juden sind nicht mehr ein Typus; sie sind seltene Exemplare, eine immer mehr und mehr verschwindende Gattung. Der jüdische Handel

wird mit tausenderlei Bestimmungen belastet und hört auf, gewinnbringend zu sein. Die Juden stürzen sich nun auf das Handwerk und schließen sich zu besonderen jüdischen Gewerkschaften zusammen, indem sie bald die Hauptmasse der Handwerker des Königsreichs bilden, wie sie es in der Praxis bis auf diesen Tag geblieben sind. Aber infolge der Gegnerschaft der christlichen Gewerkschaften und der Überschwemmung des Arbeitsmarktes durch sie selbst bringt ihnen das Handwerk Hungerlöhne anstatt des Lebensunterhalts. Die Juden, die früher allen Schichten Polens Kapitalien verschafft hatten, müssen jetzt bei denselben Schichten finanzielle Unterstützung suchen; der Darleiher wird zum Darlehnssucher. Diese Verschuldung, in die sie der Geistlichkeit und der Schlachta gegenüber geraten und die durch Anleihen entsteht, die nicht nur von Einzelpersonen, sondern auch von Gemeinden für Gemeindeausgaben aufgenommen werden, und sich bald auf ungeheure Summen belaufen, lastet wie ein Albdruck auf der Judenheit Polens.

Die Armut der Juden in diesem Zeitabschnitt kann an einigen wenigen Tatsachen ermessen werden, die uns zufällig überliefert sind. So mußten die Juden Posens, die früher die besten Läden in der Stadt innehatten, jetzt ihren Synagogenvorhang verpfänden, nur um imstande zu sein, ein Gitter um ihren Friedhof zu bauen. In derselben früher so reichen Judenschaft wurde die Anzahl der Hochzeiten auf den Befehl der Gemeindebehörden auf jährlich vier beschränkt, und genaue Vorschriften wurden erlassen, um bei den Hochzeitsfestlichkeiten recht sparsam zu wirtschaften. Die Juden in Wilna waren, nachdem sie ihre ganze Habe nach Wertsachen durchwühlt hatten, um dem Priester des Ortes eine Schuld zu bezahlen, gebrochenen Herzens gezwungen, ihre Synagogenlampe zu verpfänden. Die Städte, die beim Beginn unseres Zeitabschnitts noch die große Masse der jüdischen Bevölkerung Polens beherbergten, waren augenscheinlich entschlossen, die jüdischen Einwohner auszutreiben. Die polnische Judenheit stand vor einem wirtschaftlichen Zusammenbruch. Aber in diesem kritischen Zeitpunkt erschien ein neuer Faktor auf dem Schauplatz der Geschichte:

das Auftreten des Landadels und die Abwanderung der Juden aus den Städten in die Ländereien der Schlachta.

Feindseligkeit der Schlachta.

Der Kampf mit den Bürgern berührte den jüdischen Mittelstand, die Handelsleute und die Handwerker. Die Gegnerschaft der Schlachta richtete sich gegen die Oberschicht der Juden, gegen die Kapitalisten. Für die Mitglieder der Schlachta bildete der jüdische Kaufmann keinen Stein des Anstoßes, denn sie hatten gegen den Handel einen Widerwillen und gingen ihres Adelsranges verlustig, wenn sie es dahin brachten, ihren Widerwillen zu überwinden. Aber ob reich oder arm, sie waren immer in Geldverlegenheit und hatten viel mit dem jüdischen Geldverleiher zu tun, den sie um so mehr haßten, je weniger sie ihn entbehren konnten. Auch ging ihr Stolz nicht so weit, daß sie nicht gewünscht hätten, die hohen Gewinne einzustecken, die sie in die Taschen der jüdischen Steuerpächter fließen sahen, obwohl sie nichts von deren Gewandtheit oder Tatkraft besaßen. Und vor allem empfanden sie die gesellschaftliche Stellung dieser jüdischen Finanzmänner als einen Stich ins Herz, dieser Menschen, die oft die Finanzen des Reiches beherrschten und sich den Rang von Adligen anmaßten, und die sie mit einem dreifachen Hasse als Menschen von niedriger Herkunft, als Glieder einer verachteten Rasse und als Bekenner einer fluchbeladenen Religion haßten.

Es gereicht der Schlachta zur hohen Ehre und ist zum größten Teil durch jene glückliche polnische Vorliebe für Äußerlichkeiten verursacht, auf die hinzuweisen wir schon oben Gelegenheit hatten, daß ihre Gefühle niemals die Formen offener Gewalttätigkeit annahmen. Eine alte Sage, die aller Wahrscheinlichkeit nach in einer späteren Zeit entstanden ist, erzählt von einer jüdischen Abordnung aus Deutschland, die im Anfang des neunten Jahrhunderts zu dem Gouverneur einer polnischen Provinz kam und ihn um Erlaubnis bat, sich auf polnischem Gebiete niederlassen zu dürfen. Auf ihre ängstliche Frage: „Werdet ihr uns totschlagen? erhielten die Juden die Antwort: „Polska szlachta nie morduje.“ („Ein polnischer Edel-

mann ist kein Mörder“). Auf die zweite Frage „Werdet ihr uns berauben?“ lautete die Antwort: „Polska szlachta nie rabuje.“ („Ein polnischer Edelmann ist kein Räuber“). Und man muß in der Tat zugeben, daß dies die Haltung des polnischen Adels den Juden gegenüber zu allen Zeiten gewesen ist. Aber diese Haltung darf uns nicht über die wahren Gefühle des polnischen Adels hinwegtäuschen. Denn diese selben Edelleute der alten Zeit, denen die Sage einen Abscheu gegen alles, was grausam und gewalttätig ist, zuschreibt, waren die Ahnen der Polen der Neuzeit, die vor noch garnicht so langer Zeit auf den Straßen der Städte die Runde machten, um den Ausbruch von Pogromen zu verhüten, und die nur wenige Jahre später kein Bedenken trugen, die Juden durch eine Methode zu erdrosseln, die ebenso grausam war und weit tötlicher wirkte, dafür aber vollkommen einwandsfrei und ehrenhaft war — die Methode des wirtschaftlichen Boykotts.

In Übereinstimmung mit dieser Charakteristik bewegt sich der Kampf der Schlachta gegen die Juden in „legitimen“ Grenzen und kleidet sich in die Gestalt parlamentarischer Gesetze, die auf ihren Landtagen zur Annahme gelangten. Bereits auf dem Sejm des Jahres 1347, während der Regierung Kasimirs des Großen, des aufrichtigen Beschützers der Juden, setzte die Schlachta eine Reihe von Anträgen durch, die ihre Geldgeschäfte beschränkten, und diese Beschränkungen wurden offiziell gerechtfertigt durch das „verruchte Streben der Juden, die Wohlfahrt der Christen zu zerstören.“ Sowohl die Beschränkungen als auch die Begründung dafür, die letztere in einer noch beleidigenderen Form, wurden mit Hinzufügung neuer Schranken auf den nachfolgenden Landtagen wiederholt, — und diese Wiederholungen waren in Polen notwendig, wo Leben und Gesetze sich stets in den Haaren lagen.

Das allgemeine Wiederaufflackern des Antisemitismus im sechzehnten Jahrhundert offenbarte sich auch in der Haltung des Adels. Hatte die Schlachta die Bürger politisch erdrosselt, so war sie nun gern bereit, ihnen hierfür eine Entschädigung zu gewähren, indem sie die wirtschaftliche Freiheit ihrer jüdi-

schen Konkurrenten beschränkte. Der Höhepunkt dieses Strebens ist in der Verordnung des Sejm vom Jahre 1538 erreicht, die einen besonderen Abschnitt enthält, der sich mit den Juden beschäftigt:

> Wir beschließen und bestimmen hiermit, daß von dieser Zeit an und weiter und für alle Zeiten alle Pächter der Staatseinkünfte unbedingt aus adligen Grundbesitzern und aus Personen bestehen müssen, die den christlichen Glauben bekennen . . . . . Wir setzen als unverletzliche Bestimmung fest, daß es keinem Juden gestattet sein soll, das Einziehen irgendwelcher Art von Staatseinkünften zu pachten. Denn es ist unwürdig und im Widerspruch mit dem göttlichen Recht, daß Menschen von solcher Beschaffenheit zu Ehrenstellen irgendwelchen Ranges oder zur Bekleidung öffentlicher Ämter unter Christen zugelassen werden.

Die Verordnung vom Jahre 1538 bestimmt ferner, daß die Juden kein Recht auf unbeschränkten Handel haben, sondern den Handel jederzeit nur mit der besonderen Erlaubnis des Königs oder nach einer besonderen Vereinbarung mit den städtischen Behörden betreiben dürfen. Der Handel in Dörfern ist ihnen verboten. Die Geldgeschäfte der Juden werden durch eine ganze Gruppe von Beschränkungen eingeengt, und endlich nimmt das Gesetz die alte Verordnung der Kirche wieder auf, die den Juden eine besondere Kopfbedeckung vorschreibt.

Man kann sagen, daß diese Konstitution vom Jahre 1538, die nachmals in den Jahren 1562 und 1565 bestätigt wurde, in großen Zügen die offiziellen Richtlinien der Schlachta in dem ersten Zeitabschnitt der polnisch-jüdischen Geschichte enthält.

Werfen wir einen Rückblick auf diesen Zeitabschnitt in seiner Gesamtheit, so finden wir, daß er hell und freundlich mit der Ankündigung jüdischer Freiheit anhebt, und daß er mit der Drohung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Rechtlosigkeit schließt, während die Zwischenzeit durch das langsame, aber ständige Fortschreiten der Kräfte charakterisiert wird, die auf die Vernichtung des Judentums hinarbeiten. Wenn trotz alledem Polen als ein leuchtender Stern am Himmel der jüdischen Diaspora erscheint, so ist es wegen des tiefen Dunkels,

das die Mittelpunkte des jüdischen Lebens in den anderen Ländern bedeckt. Der Schutz des Königs war im großen und ganzen eine vortreffliche Sicherung gegen die Verletzung von Leib und Leben. Die Reibereien zwischen den Ständen, die Trägheit der Schlachta und die Hilflosigkeit des Landes gaben den Juden ein wenig Luft, um Atem zu schöpfen und setzten sie in den Stand, ihr notdürftiges Auskommen zu finden. Das war alles, was der Durchschnittsjude — von den wenigen Ausnahmen spreche ich nicht — von seiner christlichen Umgebung verlangte. Denn während er sein Elend seinem Nachbar verdankte, hing sein Glück, das im wahrsten Sinne des Wortes nicht von dieser Welt war, von ihm selbst ab, und wir werden in dem Kapitel, das sich mit dem inneren Leben der polnischen Juden beschäftigt, sehen, daß das sechzehnte Jahrhundert mit seiner wachsenden judenfeindlichen Gesinnung und judenfeindlichen Gesetzgebung das klassische Zeitalter nicht nur der jüdischen Gemeinde-Organisation, sondern auch des geistigen Aufschwungs unter den Juden war.

Die Juden in Litauen.

Hier ist der Ort, einige wenige Worte über die Juden Litauens einzufügen, das bis zu seiner Verschmelzung mit Polen im Jahre 1569, drei Jahre vor dem Ende unseres Zeitabschnittes, als ein selbständiges Herzogtum bestand, in dem die Lage der Juden etwas verschieden von der der Juden der Krone oder des eigentlichen Polen war. Der Ursprung der litauischen Judenheit ist in Dunkel gehüllt. Nach der landläufigen Annahme setzte sie sich aus zwei Einwanderungsströmen zusammen: einem älteren Strom, der vom Osten her durch das südliche Rußland floß, und einem späteren, der vom Westen her kam. Diese beiden Elemente vermischten sich nach und nach mit einander, obwohl so manche tiefgehenden Unterschiede in dem geistigen Habitus und sogar in dem Körperbau der litauischen Juden, die zum Teil auf ihren verschiedenen Ursprung zurückzuführen sind, bis zum heutigen Tage noch nicht verwischt sind.

Die spätere Einführung des Christentums unter die Ureinwohner Litauens und die Anhänglichkeit an den griechisch-

orthodoxen Glauben auf Seiten der Eroberer verhinderte die Kirche, ihren überlegenen Einfluß so schnell und so gründlich zu erlangen, wie in den Ländern der Krone. Diese Schwäche der Kirche, verbunden mit dem rein landwirtschaftlichen Charakter des Landes, sicherten den Juden des Herzogtums ein größeres Maß religiöser Duldsamkeit und einen weiteren Spielraum in ihren wirtschaftlichen Bestrebungen. Im vierzehnten Jahrhundert waren, wie es scheint, von den bedeutenden Städten Litauens die meisten in ihren Einrichtungen ausgebaut. Die gesetzliche Stellung der litauischen Juden beruht auf einem Freibrief, der ihnen im Jahre 1388 von dem Großherzog Witold gewährt wurde, und der inhaltlich dem Kasimirs des Großen ähnlich war. Die größere religiöse Duldsamkeit Litauens begünstigte noch mehr, als es in Polen der Fall war, das Aufkommen einer Klasse einflußreicher Juden, die als Steuerpächter und Großkaufleute zu beträchtlichem Wohlstand und Einfluß gelangte. Die Beschäftigungen der unteren Klassen der Juden waren mannigfaltiger als in Polen und schlossen bis auf die Neuzeit die Beschäftigung mit dem Ackerbau in sich ein.

Mit der wachsenden „Assimilation" der beiden Länder drangen die judenfeindlichen Einflüsse Polens nach und nach in das Herzogtum ein. Sogar die Geißel der Ritualmordbeschuldigungen wurde gegen Ende dieses Zeitabschnitts (im Jahre 1562) in Litauen eingeführt, so daß Sigismund II. in seiner Eigenschaft als Großherzog von Litauen sich genötigt sah, mit aller Energie zugunsten der Juden einzuschreiten. Der Triumph des Antisemitismus spiegelt sich in dem sogenannten zweiten litauischen Statut wieder, das im Jahre 1566, drei Jahre vor der Vereinigung mit Polen, veröffentlicht wurde, und das die judenfeindliche Gesetzgebung des polnischen Landtages vom Jahre 1538 enthielt. Die folgenden Beschränkungen mögen aus diesem Statut als eine Beleuchtung der sozialen Stellung angeführt werden, die die litauischen Juden vor jenem Zeitabschnitt einnahm:

Die Juden dürfen keine kostbare Kleidung oder Ketten tragen, ihre Weiber dürfen weder Gold- noch Silberschmuck

tragen. Die Juden dürfen keinen Silberbeschlag an ihren Säbeln und Dolchen haben. Sie sollen durch besondere Kleidung unterschieden werden, sie sollen gelbe Mützen und ihre Weiber Kopfschleier von gelbem Leinen tragen, damit ein jeder imstande ist, einen Juden von einem Christen zu unterscheiden.

(Fortsetzung folgt.)



Notiz.

In seiner interessanten Abhandlung über „Die drei Worte des Sederabends" (in Heft 3/4 des Jeschurun) sagt Herr Prof. Sulzbach, die Hervorhebung der Festsymbole und die Erklärung ihrer Bedeutung werde nur beim Pesachfeste verlangt, bei dem Sukkotfeste hingegen nicht. Demgegenüber möchte ich auf eine Bemerkung von R. Jakob Ettlinger im ersten Abschnitt seines Kommentars בכורי יעקב hinweisen, wo er die Ansicht vertritt, daß es, ebenso wie am Pesachfeste, auch am ersten Abend des Sukkotfestes Pflicht sei, den Hausgenossen die Bedeutung des מצות סוכה klarzumachen, und er gründet diese Pflicht auf das Schriftwort: „Damit eure Geschlechter wissen, daß ich die Kinder Israel in Hütten habe wohnen lassen, als ich sie aus dem Lande Egypten führte. Ja, er ist sogar der Meinung, daß auch nach der Ansicht des ר"ן, der das לא יצא ידי חובתו bei Pesach nicht wörtlich nehmen will, beim Sukkotfeste die Pflicht der Erörterung der Festbedeutung eine bindende sei, weil sie ihre Begründung unmittelbar im Schriftwort hat.

Rabb. Dr. Unna-Mannheim.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

4. Jahrgang | Ellul-Thischri 5677 September-Oktober 1917 | Heft 9/10

Sittenreinheit.

Trägt Israel noch die Krone der Sittenreinheit? Sind seine Jünglinge und Jungfrauen noch Muster und Vorbild in keuscher Zurückhaltung? Ist die jüdische Ehe noch das Bollwerk seines Volkstums, als das es in den Jahrtausenden der jüdischen Geschichte nicht nur von den Volksgenossen sondern auch von fremden Beobachtern anerkannt wurde?

Diese Fragen in irgend einem Sinne schlankweg beantworten zu wollen, wäre eine Vermessenheit. Es fehlt an jeder Möglichkeit, auf Grund wissenschaftlicher Untersuchung eine Lösung zu geben. Denn angenommen selbst, wir hätten für eine Reihe von Punkten, die mit diesen Fragen zusammenhängen, ein ausreichendes statistisches Material, das Zarte und Tiefe, das Edle und Heilige, das für uns mit dem Begriff der Sittenreinheit zusammenfällt, entzieht sich ja einer jeden statistischen Erfassung. So können die Erörterungen, die wir über diese Fragen hier bringen wollen, nur den Charakter recht schmaler Streiflichter tragen, nur den Eindruck widerspiegeln, den der Verfasser und der Kreis derer, mit denen er seine Erfahrungen ausgetauscht, aus persönlichen Erlebnissen, aus besonnen abwägender Beurteilung der in der Literatur niedergelegten Mitteilungen gewonnen haben.

Wie immer wollen wir uns nicht damit begnügen, zu schildern, was ist, sondern auch zu sagen, was sein soll und wie es mit Aufbietung der in uns schlummernden religiösen Kräfte verwirklicht werden kann.

I.

Ist Israel noch sittenrein? Da erheben sich gleich zwei Gegenfragen. Wer und was ist Israel? Und was verstehen wir unter Sittenreinheit?

Wer sich nicht wie die Parteiführer von Theorien blenden läßt, der wird anerkennen, daß zwischen den Juden der verschiedenen Länder und auch innerhalb des einen Landes, ganz besonders was die Charaktereigenschaften und gewisse Tugenden und Fehler angeht, sich eine solche Kluft auftut, daß von einer einheitlichen Masse nicht die Rede sein kann. Und nun gar dort, wo es sich um eine bestimmte Eigenschaft handelt. Ist es doch fraglich, ob man selbst solchen Völkern, die unzweifelhaft in sich geschlossene Nationalitäten sind, den Völkern als solchen Tugenden und Laster zusprechen kann. Sind die Franzosen sittenlos? Man erzählt es uns, und wenn man die Großstädte berücksichtigt und die Literatur befragt, so erhält man diesen Eindruck. Aber sehr gute Kenner des Volkes versichern uns das Gegenteil, berichten uns, daß der voreheliche Verkehr unter den Geschlechtern bei der weit, weit überwiegenden Masse des Volkes viel reiner ist als etwa bei uns zu Lande. So wollen auch wir nicht von der Sittenreinheit eines jüdischen Volkes reden, in dem Umfang als könnten wir alle Juden, die sich als solche bezeichnen, hier zu einer Einheit zusammenschließen. Von der Sittenreinheit der Juden können wir reden, und Juden sind für uns hier nur diejenigen, die in Lehre und Leben sich zu den Normen des überlieferten Judentums bekennen. Was an Juden der Großstadt außerhalb dieses Kreises steht, das hebt sich — wir wollen uns doch darüber keinen Illusionen hingeben — so wenig von der nichtjüdischen Umgebung ab, daß wir sie hier vernachlässigen müssen.

Aber nicht minder müssen wir auch von gewissen Kreisen des osteuropäischen Judentums absehen. Von gewissen und räumlich durchaus beschränkten. Fern sei es von uns, den Jünglingen gleich, die aus ihren Beobachtungen heraus, oft an einer einzigen Stelle, die Heimat zu orientieren suchen, eine Anklage gegen einen כלל ישראל zu erheben. Man kennt ja das Wort von den

beiden deutschen Handlungsreisenden, die nach einer großen russisch-jüdischen Stadt kamen. W. sagte der eine, das ist ein Jeruscholajim, Tag und Nacht wird gelernt, in jeder Straße soviele Bothe Midraschim, man müßte Monate verweilen, um das jüdische Treiben ganz auszukosten. W. sagte der andere — das ist ein Sedom und Amauro, auf dem Bahnhof wurde ich schon belästigt, an jeder Straßenecke ein Freudenhaus, auf Schritt und Tritt wird man von der Unzucht verfolgt. — Und wenn unter den furchtbaren Folgen des Krieges jetzt Zustände eingetreten sind, die angesichts der doch sonst sprichwörtlichen Reinheit der jüdischen Frauen uns mit Grauen erfüllen, ein Unbegreifliches, das uns als eine Verläugnung der innersten Natur des jüdischen Volkstums erscheint, so mögen wir uns die grausen Verkündigungen ins Gedächtnis rufen, welche die pentateuchischen Strafreden enthalten, nach der in der Belagerung die Mütter ihre eigenen Kinder verzehren. Dostojewski hat in der Gestalt der Ssonja in „Schuld und Sühne“ mit Meisterhand geschildert, wie der Hunger der Geschwister ein reines junges Mädchen auf die Straße treibt. In tausendfach verstärkter Gestalt und in unzähligen Fällen haben sich die gleichen Seelenkämpfe in unserer Zeit abgespielt. Aber trotz allem, wollen wir ehrlich sein, dann müssen wir gestehen, daß auch vor dem Kriege, in manchen Kreisen vor allem in Polen und Galizien Zustände eingerissen waren, die uns nur mit tiefer Beschämung erfüllen konnten. Wer kennt sie nicht jene Paare, der Mann jeden Morgen in der Mikwe und die Frau mit allen Zügen des „pariserisch“ angehauchten Halbasiatentums. Wenn irgendwie der Bankerott der Mädchenerziehung zu Tage tritt, so ist es hier, und allen, die es angeht, rufen wir es zu: Nein, das ist nicht „gesetzestreues Judentum“ und energisch ziehen wir eine Scheidewand zwischen uns und dieser Entartung im Osten, in gleicher Weise wie wir sie aufrichten zwischen uns und dem „gebildeten“ Großstadtpöbel im Westen.

Haben wir die rechten Grenzlinien gezogen, dann wissen wir, von wem wir reden: Von dem gesetzestreuen Judentum, das trotz aller scheinbaren Gegensätze in den Sitten, in der

„Sitte“ doch eine Einheit bildet, denn diese „Sitte“ ist gegründet und fest verankert in der jüdischen Grundauffassung, wie sie in unserem heiligen Gesetz niedergelegt ist. Und so werden wir auch dazu schreiten können, uns über das Klarheit zu verschaffen, was „Sittenreinheit“ für uns bedeutet.

Oder sollte das doch eine Selbsttäuschung sein? Sollte die Verschiedenheit unserer Sitten so tief einschneidend sein, daß wir uns auch über das Wesen der „Sittenreinheit“ nicht mehr einigen könnten? Ich glaube: nein! Ich glaube der Maßstab ist uns noch nicht verloren gegangen, so sehr auch viele von uns fehlen. Denn ein anderes ist die Frage: Sind wir noch sittenrein? ein anderes: wissen wir noch, was Sittenreinheit ist?

Kein Zweifel: Einen osteuropäischer Raw würde manches sehr seltsam berühren, wenn er unmittelbar aus der Enge seines Kreises in unsere Mitte verpflanzt würde. Die jüdische Gymnasiastin und Studentin ist ihm ja nicht unbekannt. Aber in streng religiösen Kreisen der ungezwungene Verkehr zwischen den Geschlechtern, die Teilnahme der Frauen an den öffentlichen Institutionen, die fromme Rabbinerstochter als Studentin der Medizin, die Gespräche über die moderne Literatur im Frauenmunde usw. Das alles würde ihn fremdartig, unjüdisch berühren, und er würde es zuerst schwerlich mit seinem Begriff von jüdischer Sittenreinheit in Einklang zu bringen wissen.

Aber wie immer kommt es nicht auf die äußere Form, sondern auf den Kern der Sache an. Unsere heilige Thora hat uns in den איסורי עריות eine Reihe von Verboten gegeben, die unser Haus und unsere Person schützen sollen, aber außerhalb dieser Schranken einen weiten Spielraum gewähren. Ob die Gedanken keusch, ob die Empfindungen unberührt sind, darauf kommt alles an und ob unser Wollen rein!

Wir wissen, daß kameradschaftliches Zusammenarbeiten von Jünglingen und Jungfrauen möglich ist, ohne daß es ein Hauch von Sinnlichkeit befleckt, denn wir erleben es Tag für Tag. Wir sind überzeugt, daß das Ideal der כל כבודה בת מלך פנימה nicht herabgewürdigt wird, wenn die Frau auch draußen im Kampfe ums Dasein, im öffentlichen Wirken, im Streite um

Fragen, die einst nur die Männer angingen, sich energisch betätigt. Denn wir kennen solche Frauen, und der Kranz ihrer Frauenwürde ist nicht entblättert. Und wir sehen auch Mädchen und Frauen, die der Mode ihren Tribut zollen, und dennoch leuchtet von ihrer Stirn und ihrem Angesicht der Adel der Reinheit. Und auch die Studentin der Medizin, die in einem für die altmodische Auffassung unbegreiflichen Maße in Tiefen hinabsteigen muß, die dem jungen Mädchen früherer Zeiten verborgen blieben, auch sie sehen wir vor uns treu und rein wie nur eine ihrer Mitschwestern.

Denn es war ja auch in der alten jüdischen Zeit nicht so, daß die Dinge, die natürlich sind, vor den Ohren der Jugend nicht genannt werden durften. Wieviel wußten die Knaben und Jünglinge, welche „lernten". Wieviel mußten sie wissen, wollten sie das Gelernte verstehen! Und das Erbauungsbuch unserer Großmütter, ja noch unserer Mütter, das צאנה וראנה aus dem sie ihr tiefes religiöses Empfinden geschöpft, das uns wohl eigentlich jenes wunderbare Geschlecht jüdischer Frauen geschenkt hat, nun, es nimmt keinen Anstand, recht viele Midraschim zu bringen, die von dem Natürlichen natürlich reden. Denn jener Zauber von Heiligkeit ist über das Ganze gebreitet, der es dem Leser, der sich diesem Zauber gefangen gibt, unmöglich macht an das Unreine zu denken. Und aus unserer Zeit nenne ich ein anderes Buch: des Würzburger Raw אמירה לבית יעקב, das von den Dingen, welche die Frauen wissen müssen, wollen sie ihren ehelichen Pflichten nach den Geboten unserer Thora gerecht werden, in so reiner Klarheit und doch so lauteren Worten redet.

Nicht die Formen, unter denen wir westeuropäische Juden uns jetzt bewegen, sind das Wesentliche. Der Inhalt, den wir diesen Formen geben, das ist das Entscheidende. Und da freilich ist die Frage wohl berechtigt: Wie steht's mit der Reinheit unserer Sitten? Ist Keuschheit und Zurückhaltung, das altjüdische צניעות noch unsere Zierde?

Können wir diese Frage mit einem schlichten Ja beantworten? Wir wollen hier nicht von der Sorge reden, die uns

die heranwachsende Jugend macht, von der sexuellen Aufklärung und allem, was damit zusammenhängt. Wir meinen, daß der größte und sicherste Schutz immer noch das reine Elternhaus ist, daß, wenn Vater und Mutter völlig unantastbar sind in ihrem Denken und Empfinden, in ihrem Reden und Tun, diese Atmosphäre der Reinheit von selbst sittigend, erhaltend und als Schutzmittel wirkt.

Aber sehen wir uns doch einmal in unserer Mitte um! Wieviele sind es, die es über sich gewinnen, nie ein Wort der unreinen Rede über ihre Lippen zu bringen? Wieviele, die das neueste Scherzwort zweideutigen Charakters erzählen und zum mindesten schmunzelnd anhören? Werden die Gedanken rein sein dort, wo über die Lippen das Unreine kommt?

Und sehen wir uns in den Salons um. Da prangte immer das Buch des neuesten Literaten, ob dieser auch der Lüsternheit Nahrung bot. Man ist so gebildet und ist nicht verlegen um den Vorwand, man müsse sich doch auf dem Laufenden halten. Aber in Wirklichkeit ist es genau wie in der Umgebung: das Verlangen nach Sensation, man hat zum mindesten nicht die Kraft, was der innersten Natur widerstrebt, abzulehnen und mit Entschiedenheit zu erklären, was soll das in meinem Hause? das alles ist ja Schmutz!

Und in der Kleidung? Man weiß, was die Mode will. Sie ist niemals der Ausdruck rein ästhesischer Formenbildung, das Ewigweibliche soll den Mann herunterziehen. Der Kampf gegen sie ist völlig vergeblich, und er ist auch von den edelsten Frauen nie versucht worden, denn eine Auflehnung gegen sie büßt eine jede mit völliger Vereinsamung. Aber dennoch haben die reinen Frauen es immer verstanden, vor allem in Zeiten der Entartung, wenn die Mode allzu eindeutig ihre letzte Absicht enthüllte, die rechte Mitte inne zu halten. Ohne aufzufallen, wußten sie das edle Maß zu wahren, daß sie den Frauen nicht zum Spott wurden und dennoch jenen häßlichen Zweck vereitelten. Und unter uns? Ist's doch dahin gekommen, daß in gesetzestreuen Gemeinden der Rabbiner die Trauung nicht in der Synagoge abhalten läßt, weil die Toiletten der

Damen wohl die Freude des Ceremonienmeisters an einem Hofe aber für unser jüdisches Empfinden eine Entweihung der heiligen Stätte sind.

So wird es uns auch nicht Wunder nehmen, wenn auch in der Ehe, die als der sicherste Prüfstein der Sittenreinheit gelten kann, uns Zeichen der Entartung begegnen. Vereinzelt, Gott sei Dank und Lob, noch sehr vereinzelt; aber es ist kein Zweifel, das Gespenst der willkürlichen Beschränkung der Kinderzahl geht auch in unserer Mitte um. Und einer jungen Frau werden von ihren Mitschwestern Vorwürfe gemacht, weshalb sie nicht dafür gesorgt, daß ihr Schonung auferlegt wird, daß die Kinder nicht zu schnell aufeinander folgen.

Und soll nicht auch ein Wort darüber gesagt werden, von welchen Gesichtspunkten oft die Eheschließung beurteilt wird und wie auch hier das innerste Wesen der Ehe, das Heiligtum des Zusammenschlusses zweier Menschenblüten in den Staub getreten wird. Wir wollen wahrlich keine Lanze für die Liebesheirat einlegen. Wir dürfen die alte Form der jüdischen Eheschließung, nach der die Eltern die vorbereitenden Schritte treffen, nach der die beiden künftigen Ehegatten sich vorher reiflich überlegen, ob sie nach Stand und Bildung, nach Familienadel und sei es auch nach Vermögen zueinander passen, als die angemessene und glückverheißendere anerkennen. Wir dürfen es um so eher als Lhotzky in seinem berühmten „Buch der Ehe“ zu dem gleichen Resultat kommt, Lhotzky, der über den Verdacht erhaben ist, als hätte er für altmodische oder gar materielle Auffassungen über die Ehe allzuviel übrig. Aber der Lärm, der sich in der Sippe und dem ganzen Bekanntenkreise erhebt, wenn einmal ein mit Reichtum gesegneter junger Mann ein armes Mädchen aus guter Familie freit, das Bildung und Schönheit und Herzensgüte in die Wagschale zu legen hat und andererseits die Zustimmung und Befriedigung, wenn ein stattlicher von Gesundheit strotzender junger Mensch ein körperlich und geistig kümmerliches Geschöpf erwählt, sobald nur der Geldsack vorhanden ist; oder wenn ein mit allen Vorzügen ausgestattetes Mädchen, das auch in Besitz einer

ausreichenden Mitgift ist, einem Mann gegeben wird, der seine „Jugend genossen hat“ nur weil er ein hohes Einkommen besitzt und seiner Zukünftigen ein Leben in Luxus zusichern kann; das sind alles Zeichen des Abfalls von dem Ideal der jüdischen Sittenreinheit.

II.

Wir haben nicht von den Gefahren gesprochen, die unserer Jugend auf diesem Gebiete drohen und nicht von den Verirrungen, denen sie anheimfällt. Aus drei Gründen. Zuerst, weil wir glauben, daß wir es jetzt mit einer mindestens ebenso gesunden und darum auch reinen Jugend zu tun haben als vor einem Menschenalter. Die vernünftige Behandlung der Kinder in Ernährung und Kleidung, wie und wo sie schlafen sollen, wann ihre geistige Arbeit durch körperliche Bewegung abgelöst werden soll, die Überwachung der Lektüre und des Verkehrs, die ganze auf die Ertüchtigung des Körpers und Geistes angelegte Erziehung, welche verständige Eltern ihren Kindern jetzt angedeihen lassen, enthebt sie mancher Sorgen, mit welchen frühere Zeiten der Entwickelung der Jugend entgegensahen. Wir glauben, es kann das immer nur ein Glaube sein, daß es in dieser Hinsicht besser geworden ist. Die Jugend trägt das Zeichen der Reinheit an der Stirn. Und wenn wir uns umsehen in unseren Kreisen, die doch zumeist nicht über den des besseren Mittelstandes hinausgehen, so dürfen wir wohl beruhigt sein.

Sodann, weil doch der Zweck der Zeilen ist, den Weg zu suchen wie wir bessern können, wie wir ein Weiterschreiten zum Verderben zu verhindern vermöchten. Da kann der Weg zur Jugend immer nur über die Eltern gehen. Denn, ist es einmal so weit, daß Gefahr droht, dann wird sie durch eine Mahnung an die Jugend nicht beschworen. Hans Wegener hat ein treffliches Buch geschrieben „Wir jungen Männer“, ein Buch, das in der Sprache der heutigen Zeit, die nun einmal der religiösen Ermahnung nicht hold ist, den Jüngling bei seinem Ehrgefühl zu packen sucht. Es ist ein wertvolles Buch, und jeder Vater sollte es seinem erwachsenen Sohne einmal

in die Hand geben. Aber ich bezweifle den Erfolg seiner markigen, aufrüttelnden Worte dort, wo der Boden nicht durch eine rechte Erziehung geebnet ist. Die Eltern müssen an sich arbeiten, um erfolgreiche Arbeit bei den Kindern leisten zu können. Und wenn sie es nicht um ihretwillen unternehmen wollten, um wieder reine Menschen und gute Juden zu werden, sollte sie nicht das Ziel locken, daß sie allein dadurch ihren Kindern ein glückliches Leben hienieden und die Seligkeit ins Jenseits sichern? Noch immer, Gott sei Dank, leben jüdische Eltern vor allem in ihren Kindern und für ihre Kinder. Und wenn man sie vergebens ermahnt, an ihre eigene Zukunft zu denken, der Hinweis auf ihre Kinder hat noch nie versagt.

„Und zuletzt: Wenn man an die Jugend sich wendet oder an die Ledigen, da ruft man zum Kampfe auf gegen eine Naturgewalt, da nützen die kleinen Stützen und Krücken nichts, nicht die kleinen Mittel, die uns aus dem gelesenen und gehörten Wort zu Hilfe eilen. Wer nicht durch Jahre lange Übung gestählt ist, daß er aus eigener Kraft den Kampf besteht, der ist verloren. Doch die Eltern in ihrer Ehe sind vor den großen Versuchungen gefeit, wir reden ja von jüdischen gesetzestreuen Familien, in denen Gott sei Dank noch immer die Gattenehre heilig ist. Was ihnen zugemutet wird, ist ja nicht die Überwindung einer verzehrenden Leidenschaft, eine völlige innere Umwandlung ihrer Persönlichkeit. Sie sollen nur mancher „Sitten“ sich entwöhnen, von denen der Bruch mehr ehrt als die Befolgung.

Ist es wirklich so schwer, ist es völlig unausführbar, eines Tages zu erklären, von heute ab kommen Erzeugnisse einer gewissen Literatur nicht über die Schwelle? Unerreichbar und darum nicht angängig wäre das Verlangen, der Gatte, der abends ermüdet aus dem Geschäft kommt, solle nun geistige Arbeit leisten, die Dame des Hauses solle sich, statt ihren Roman zu lesen, mit Büchern abplagen, die schwere Probleme behandeln. Aber ein klein wenig nachzugeben, und eine gewisse Literatur auszuschalten, die Herz und Sinn in den Bann des Lüsternen schlägt, das sollte doch nicht unmöglich sein. Es

soll gar nicht von der Gefahr gesprochen werden, daß diese Bücher, wenn sie im Zimmer umherliegen, in die Händen derer fallen können, vor denen die Eltern sie doch um jeden Preis verbergen möchten. Um des seelischen Gleichgewichts der Eltern selbst, sollten sie verbannt sein. Denn was der Mensch liest, davon träumt er, daran denkt er, das bleibt niemals völlig ohne Einfluß auf sein Fühlen und Wollen.

Es ist nicht leicht. Denn die Dichter können es nun einmal nicht lassen, das Thema von der Liebe in jeder epischen Erzählung abzuhandeln und das ist zu solcher Selbstverständlichkeit geworden, daß es oft an den Haaren herbeigezogen wird. Die niedrigen Naturen rechnen mit dem nur durch diesen Reiz zu weckenden Interesse des Lesers, die edlen folgen da offenbar einem Zwange, dem sie sich nicht entziehen zu können glauben und der doch so leicht zu brechen wäre, wenn nur einmal unter den vielen Dichterschulen eine auch dies wahrlich nicht so unedle Ziel wollte. Wir möchten an einem Beispiel das recht deutlich machen, an Max Brod's Tycho de Brahe's Weg zu Gott, umsomehr als sein Buch in diesen Blättern uneingeschränkt gelobt wurde. Man vergleiche (Jeschurun III S. 210—217) die feinsinnige Analyse dieses Romans von Blau. Wir können allen seinen Ausführungen nur beistimmen. Es ist ein tiefer, beim einmaligen Lesen nicht auszuschöpfender Ideengehalt in ihm, eine gewaltige Persönlichkeit stellt sich vor unseren Augen dar, ihr faustisches Ringen begleiten wir mit immer steigender Spannung. Religiöse und sittliche Probleme werden mit einem erhabenen Pathos gelöst. Wir könnten diesen Roman wie wenige in die Hände unserer gebildeten Jugend legen. War es nötig, daß jene schwülen Szenen von der gefallenen Elisabeth hineinverflochten wurden? Ich lasse mir nicht einreden, daß das ein nötiger Bestandteil des Werkes ist. Sie könnten fehlen, und nichts wäre dadurch geändert. Aber der Verfasser hat es damit glücklich zu Wege gebracht, daß der Erzieher, der es mit seiner Pflicht Ernst nimmt, um des in solcher Hülle gebotenen viel gefährlicheren Giftes willen das prächtige Buch aus der Liste derer streichen

muß, die er dem heranwachsenden Geschlecht zur Lektüre empfehlen könnte.

Man könnte das Gleiche bei vielen großen der Weltliteratur angehörigen Werken zeigen. Doch wir werden von uns aus daran nichts ändern, und es handelt sich ja hier nicht darum, die Schwierigkeiten zu erörtern, wie schützen wir die Jugend vor den Gefahren, die ihr aus den Schöpfungen der Dichtung drohen. Was wir meinen, ist klar. Es ist der erste Schritt, die Reinheit des Hauses zu wahren, wenn man sich selbst Beschränkung auferlegt, sich selbst die rechte Lektüre wählt. Ein jeder Autor hat seine Eigenart, und es ist nicht so schwer, sich den ungeeigneten vom Leibe zu halten. Nur muß man auf den Ehrgeiz verzichten können, das Buch der Saison um jeden Preis gelesen zu haben, über den Modeschriftsteller unterrichtet zu sein, um in der Gesellschaft von ihm mitsprechen zu können.

Ist es wirklich so schwer, ist es unausführbar, eines Tages auf den Besuch der Varietes, des Kabarets zu verzichten, auf all die lasciven Stücke, die nur dem niedrigen Amüsement dienen und immer ein Gefühl der Leere zurücklassen, ja noch mehr ein Gefühl der Beschämung, daß man über das Häßliche und Nichtige gelacht? Wir reden ja immer nur von Eltern, denen die Unschuld ihrer Kinder ein Heiligtum ist, die im Innersten getroffen wären, wenn sie erführen, daß ihr Teuerstes auf Abwege geraten ist. Mit welchen Empfindungen können sie an ihrem Erziehungswerk arbeiten, wenn sie daran denken müssen, daß sie vor kurzem selbst unreine Freuden genossen haben. Es ist, es kann ja nur Gedankenlosigkeit sein, Nachäffung fremder Art, die diesen Widerspruch ihnen verdeckt. Es erfordert ja nicht eine besondere Charakterstärke, einen undurchführbaren Kampf mit einer Leidenschaft, was hier gefordert wird.

Und nun gar, unzüchtige Reden für immer zu bannen! Sie sind ja so witz- und geistlos. Sie erhalten ja nur ihren „Wert“ durch ihren zweideutigen Sinn! Wie kann ein gesetzestreuer Jude, ein Mensch von irgendwelchem religiösen Empfinden

den Mund, mit dem er eben das Lob seines Gottes gekündet, aus dem ein Gebet emporgestiegen, zu Worten auftun, die seine Seele beflecken! Ist es wirklich so schwer, ist es unausführbar, den Vorsatz zu fassen, von jetzt ab niemals mehr! Und dem Genossen, der sich wieder damit naht, mit einem so kühlen Schweigen zu begegnen, daß ihm die Lust für die Zukunft vergeht?

Und sollte auch in der Kleidung der Gattin nicht ein Machtwort des Mannes von Wirkung sein? Wenn eben der Gatte seiner Frau in Reinheit entgegentreten kann. Sollte nicht auch hier Gedankenlosigkeit eine größere Schuld tragen als der böse Wille. Und nun noch gar die, welche das Verbot achten שער באשה ערוה ihr Schweigen und Gehenlassen ist doch nur denkbar, weil sie nicht wissen oder nicht daran denken טפח מגולה באשה . . . ערוה (Sch. A. Or. Chaj. 75,1) Und auch jene Gewänder, die mehr enthüllen als verhüllen sollen, sind ebenso im Wortlaut unserer Gesetzeslehrer verpönt: אם לבושה דק ומתחזי בשר מתוכה אסור (מ״א z. St.) Wenn es anders hier eines Wortlautes bedarf und nicht der Geist des jüdischen Sittengesetzes für sich spricht. Aber freilich ist es leichter, über einen Teller, der auf einen falschen Tisch gestellt worden ist, Anfragen zu stellen als hier sich Schranken aufzuerlegen. Ist's aber allzu schwer? Ist es unmöglich?

Schwerer schon ist es, dort umzulernen, wo es die Eheschließung der Kinder gilt. חמוד ממון die Gier nach dem Geld, ist offenbar, so unverständlich sie manchem Menschen ist, bei anderen eine Leidenschaft von schier unbezwingbarer Gewalt. Es zeigt von großer Menschenkenntnis, wenn unsere Weisen das Wort geprägt haben רובן בגזל ומיעוטן בעריות, daß auf die Verbrechen und Vergehen, die aus Habsucht entspringen, eine größere Zahl kommt als auf die Verstöße gegen die Sittlichkeit. Haben wir doch auch jetzt im Kriege das scheinbar unbegreifliche Wort בכל נפשך ובכל מאדך: „für die Menschen, denen ihr Geld teurer ist als ihr Leben, ist gesagt, daß sie Gott auch lieben sollen mit ihrem ganzen Vermögen“, zur Wahrheit werden sehen. Große Kreise, die sich und ihre Kinder mit Freude

dem Vaterlande hingegeben haben, konnten es nicht über sich gewinnen, die entsprechenden Geldopfer dem Gemeinwohl zu bringen. Aber umsomehr ist das der Prüfstein, ob die Eltern das Wohl ihrer Kinder in höchstem, in altjüdischem Sinne wollen. Wie ja überhaupt ein ganzes Leben in Hingabe an das überlieferte Judentum nichts beweist, bevor die Eltern nicht auf die rechte Probe gestellt sind, bevor sich nicht gezeigt, wie sie die Zukunft der künftigen Geschlechter gestaltet sehen wollen, ob ihnen das religiöse Fundament des Hauses ihrer Kinder ihr Eins und Alles ist.

Wir sagten schon, daß die willkürliche Beschränkung der Kinderzahl in den Kreisen, die sich zum überlieferten Judentum bekennen, wohl eine Ausnahme ist. Wir glauben, daß diejenigen, die sich von der jüdischen Sitte soweit entfernt, daß sie zu dieser völlig unjüdischen Lebensart gekommen sind, schwerlich eines Besseren zu überzeugen sein werden. Denn was diesen Brauch so gefährlich macht, daß ist der Umstand, daß er von den edelsten Tugenden den Mantel borgt, um seine Blößen damit zu decken, daß er unter dem Vorwand idealer Regungen, der Schonung der Gattin, der Zukunft der Kinder, die durch einen Zuwachs in ihrer Erziehung und ihrem Erbe verkürzt werden sollen, die niedrigen Beweggründe vor sich selbst verschleiert. Wir halten alle Mittel, die hier von Staatswegen und von Körperschaften für die körperliche und geistige Hebung ihres Volkstums, zur Rettung seines Bestandes vorgeschlagen werden, nur für Mittelchen, die dem Egoismus des Einzelnen gegenüber immer werden versagen müssen. So erscheint es auch uns völlig vergeblich, Menschen, die religiös so tief gesunken sind, daß sie vor jener Lebensführung nicht zurückschrecken, ins Gewissen zu reden. Nur diejenigen, die noch nicht bis an jene äußerste Grenze gelangt sind, die aber in ihrem Bekanntenkreise ein solches Beispiel erleben, die mit dem Gedanken spielen, die sollen auf das Verabscheuungswürdige jenes Zusammenlebens hingewiesen sein.

Bedarf es da wirklich noch des Hinweises, daß hier auch nach dem Buchstaben des jüdischen Gesetzes Verbrechen ge-

übt werden und daß diejenigen, die mit dieser Lebensführung fromme Juden sein wollen, Heuchler oder Narren sind? Nie hat der einen Hauch jenes Geistes verspürt, der nach Bibel und Prophetenwort, nach Talmud und Midrasch, nach den Bestimmungen unserer Poskim und den Mahnungen unserer Mussarbücher die jüdische Sitte durchzieht, der all das schmähliche Beiwerk üben und dulden kann, wie es die Beschränkung der Kinderzahl begleitet.

III.

מעשיך יקרבוך מעשיך ירחקוך Nicht die Worte der Eltern, nicht ihr Loben und Schmeicheln, nicht ihr Mahnen und Schelten bringen sie dem Herzen der Kinder nahe, nur die Tat schafft das Wunder der Erziehung. Und nicht eine Einzeltat, sondern wie sie sich in unbewachten Augenblicken geben, wie sie im Gleichmaß der Tage ihr Leben führen, wie sie die vielen Jahre hindurch, da das Kind ein stiller aber scharfer Beobachter war, der schärfste und gerechteste Kritiker, eine immer gleiche von keinem Nebel und keiner schwülen Stickluft getrübte Atmosphäre der Sittenreinheit um sich verbreiteten — das gibt auch den Kindern und das allein ihnen den sittlichen Halt.

Immerhin, das alles bleibt immer nur Vorbedingung, nur eine Grundlage, auf der weiter gebaut werden kann. Wir wissen alle, daß die Reinheit des Elternhauses keine völlige Bürgschaft bietet für die Reinheit des heranwachsenden Geschlechts. Aber wir wollten ja auch nur hervorheben, daß nur ein reines Elternhaus mit Erfolg den Versuch unternehmen kann, hier erzieherisch zu wirken und mit den Mitteln einzusetzen, die angewandt werden müssen, um die Jugend den Gefahren gegenüber zu stählen, die von außen an sie herantreten.

Wie schützen wir die Jünglinge, wenn sie aus dem Elternhaus ins Leben treten, wenn von allen Seiten die Versuchungen sich ihnen nahen durch den Verkehr, aus der Lektüre, in der fremden Stadt und auf Reisen in Ländern, wo die Verführung sich ihnen schamlos aufdrängt.

Zwei Wege gibt es, die man hier einschlagen kann. Längst ist man vor der Meinung abgekommen, als ob der

Leidenschaft, die wie eine Naturgewalt sich geltend macht, mit Vernunftgründen entgegengetreten werden könnte, als ob ein reicher Schatz von Wissen, als ob ein tiefes Fühlen oder selbst ein starkes Wollen jedes für sich ausreichte, um als Sieger aus dem Kampfe hervorzugehen. Es wird also in allererster Reihe sich darum handeln, zu verhüten, daß jenes starke Fühlen und Wollen, das in jener Leidenschaft zum Ausbruch kommt, von vornherein niedergehalten wird, daß wir es verhindern zu jener Stärke anzuwachsen. Nach einem psychologischen Gesetz vermag in einem bestimmten Zeitraum immer nur ein kleiner Ausschnitt unseres Denkens über die Schwelle des Bewußtseins zu treten, immer nur eine kleine Summe von Gefühlen mit dem höchsten Ausmaß von Intensität in uns sich auszuwirken, immer nur ein einseitig gerichteter Wille mit der vollen Wucht sich durchzusetzen. Will man das Aufkommen einer Leidenschaft verhüten, so ist immer noch das beste Mittel, alle seelischen Kräfte auf irgendein bestimmtes Ziel zu richten, das dem Wirkungsbereiche jener Leidenschaft fernliegt. Die Kräfte, die hier verbraucht werden, werden jenem Gebiete entzogen.

Körperliche und geistige Arbeit, unermüdliche nie aussetzende Arbeit ist so das eine Schutzmittel. Aber es kommen Zeiten und müssen Zeiten kommen, wo diese Arbeit aussetzt, aussetzen muß, weil Erholungspausen eingeschoben werden, und da meldet sich jenes zentrale, den Menschen beherrschende Begehren mit verstärkter Macht. Da kann nur das zweite Schutzmittel helfen, das Einsetzen der ganzen Persönlichkeit. Nicht einzelne Vernunftgründe, nicht auftauchende Gefühle, nicht spontane Willensakte, nur das Ich als Ganzes kann in den Kampf eintreten mit der Aussicht, den Sieg zu erringen. Vielleicht meint das Hans Wegener in dem erwähnten Buche mit dem Appell an die Mannesehre, wenn er es auch nicht in diesem Sinne ausspricht. Die ganze Persönlichkeit muß in die Wagschale geworfen werden können, alles, was man je gedacht, gefühlt und gewollt, was in den vielen Jahren des Heranwachsens in der Seele sich aufgespeichert hat, um das bestimmte

Ich zu formen, das muß sich aufbäumen können gegen die Entweihung und Zerstörung, die der erste Schritt vom Wege zur Folge hat, gegen die Selbstvernichtung die in den Verirrungen sittlicher Unreinheit gegeben ist.

Derartige Kämpfe dürfen nicht allzuoft ausgefochten werden, soll der Kämpfer nicht doch einmal erliegen. Also wird die Arbeit das Beste tun müssen. Wie wäre es aber, wenn wir eben für jene „Erholungspausen“ eine Arbeit finden, die noch dazu geeignet wäre, die Persönlichkeit zu festigen, sie mit Werten zu erfüllen, die es ihr in dieser Arbeit ganz unmöglich machten an jene verderbenbringende Dinge zu denken und sie zu wollen? Es dürften keine ausgesprochen religiöse Übungen sein, denn die Erfahrungen aller Zeiten haben es bewiesen, daß derartige Versuche, auf direktem Wege die Leidenschaft zu bekämpfen, ohne Erfolg blieben, ja oft in ihr Gegenteil umschlugen.

Nur in dem „Lernen“, im Thorastudium haben wir eine solche wertvolle Arbeit, für die sich wohl nirgends in der Welt eine Analogie bietet. Der Inhalt, das Ziel ist die Feststellung göttlicher Gesetze, aber die Form ist reine und intensive Gedankenarbeit. So haben wir eine Beschäftigung, die „neutral“ genug ist, um jede Ideeassociation mit der Sphäre des Sinnlichen (auch die Gedankenverbindungen des Gegensatzes) auszuschalten und die doch bei einer Selbstbesinnung religiös stark genug betont ist, um jederzeit, wenn es von Nöten ist, die Bedeutung der ungebrochenen Persönlichkeit in den Vordergrund zu rücken.

Das ist der tiefe Sinn des Wortes unserer Meister בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין „Ich habe den Trieb geschaffen, ich habe die Thora als Würze geschaffen“. Wie aus dem Zusammenhang dort Kidduschin 30b hervorgeht, ist da nicht an ein Heilmittel gedacht, sondern an ein Vorbeugungsmittel, das alle schädlichen Kräfte gar nicht zur Entfaltung kommen läßt. Ein einmal verdorbenes Gericht wird schwerlich durch nachträgliche Zutaten wieder schmackhaft werden. Aber die Würze, die von vornherein bei der Zubereitung in Anwendung kommt, die schafft aus dem Unschmackhaften, ja aus dem an sich Schädlichen die bekömmliche Nahrung.

Dieser Satz scheint uns auch das Problem tiefer zu erfassen als der andere ebenso bekannte: אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש „Wenn dich jenes Scheusal trifft, dann schleife es ins Lehrhaus". Der letzte setzt jedenfalls den ersten voraus. Er verlangt schon den Grad der Vollkommenheit, daß man mit dem Jezer hora aus eigener Kraft fertig wird, daß man's soweit bringt, ihn ins Lehrhaus zu zerren. Aber in Wahrheit ergänzen sie beide einander. Nur wer im Lehrhaus sein Heim sieht, der weiß eine Stätte, wo er mit dem Jezer hora fertig wird. Und alle geistige Arbeit und sei es auch das „Lernen" schützt nicht davor, daß „das Scheusal" nicht einmal draußen einen trifft und man den Kampf mit ihm aufnehmen muß.

Also soll wieder das Lernen als Universalmittel angepriesen werden? Nun man nenne uns irgend eine andere „Arbeit", die den geschilderten Dienst in gleicher Weise leisten könnte. Die Pädagogen empfehlen als Ablenkung so mancherlei. Denn sie erkennen mit Recht, daß die Berufsarbeit für diesen Zweck keine Bedeutung gewinnen kann. Gerade die angestrengteste erfordert eine Entspannung, die dann zumeist in den seichtesten ja niedrigsten Amüsements sich entlädt. So wird diese Art der Ablenkung gerade zum Einfallstor für den Feind. Dem körperlichen Arbeiter wird eine geistige Beschäftigung empfohlen, dem Kaufmann und Beamten eine wissenschaftliche Beschäftigung, dem geistigen Arbeiter eine sportliche Betätigung und was es sonst noch an Vorschlägen gibt. Wer unter uns die Jünglinge mit Feuer habe „lernen" sehen und hören, empfindet nicht, daß das alles kümmerliche Surrogate sind gegenüber jenem סם חם dem schlichten und doch vollkommenen Mittel des „Lernens".

Nur freilich muß das „Lernen" auch eine Erholung sein, eine Beschäftigung, an die der Jüngling, wenn er von seiner Berufsarbeit kommt, mit Lust und Liebe herangeht. Diese Lust und Liebe kann ja ihre Kraft aus dem religiösen Pflichtgefühl schöpfen, das in dem Thorastudium die größte Mizwa sieht. Wer aber sich mit den Elementen des Thorastudiums herumschlagen muß, wer immer über Steine stolpert, der wird,

wenn er ermüdet von seinen Geschäften kommt, doch bald erlahmen. So muß der Jüngling, wenn er ins Leben tritt, schon ausgestattet sein mit der Fähigkeit zu „lernen", daß ihm jene geistige Arbeit eine wahre Freude ist, an die er nicht geht mit dem drückenden Bewußtsein der nun einmal zu erfüllenden Pflicht, sondern aus dem fröhlichen Empfinden wahrer Herzensneigung. Unnötig zu bemerken, daß wir uns in alledem nicht auf das „Lernen" versteifen, auf das eigentliche Talmudstudium. Wir erinnern an das, was wir in dem dritten der Aufsätze „Erziehungsfragen in Ost und West" ausgeführt an das חנוך לנער על פי דרכו, daß für diejenigen, die nicht die rechte Begabung mitbringen, sich ein weites Feld auf der zweithöchsten Stufe des Thorastudiums eröffnet, in dem sie unter Leitung des rechten Lehrers sich mit gleicher Liebe werden ergehen können.

IV.

Also die Kinder müssen schon von früh auf „lernen". Nur, wer sich in das Eigenste des jüdischen Wesens nicht hinein finden kann, wird diesen Weg als einen Umweg zur Förderung der Sittenreinheit ansehen. Und wer soll mit ihnen „lernen"? Wir haben es schon in dem erwähnten Aufsatz ausgeführt, daß, wenn irgend möglich die Eltern sie lehren sollen. Hier in diesem Zusammenhang können wir noch einen anderen Gewinn buchen. Das so schwierige Problem der sexuellen Aufklärung würde dann seiner Lösung näher gebracht Man weiß, wieviele Vorschläge hier schon gemacht sind; aber ebenso sicher ist, daß sie sich in der Theorie wohl sehr schön ausnehmen, in der Verwirklichung jedoch große Schwierigkeiten bieten. Wo und wann ist die rechte Gelegenheit, in welche Worte soll man es kleiden, wie es anfangen, daß man den Schleier nicht zu sehr lüftet, daß der Blütenstaub der Reinheit, der in der unbefangenen Stellung zu diesen Dingen liegt, nicht abgestreift wird. Alle Kundigen sind sich darüber einig, daß die Aufklärung am wertvollsten ist, wenn sie nicht auf eine direkt gestellte Frage erfolgt, wenn sie so nebenbei in einer Unterhaltung einmal unterläuft, wenn die Kenntnis von diesen Dingen

gewissermaßen vorausgesetzt wird, wenn man es zu Wege bringt, daß in dem Kind der Glaube erweckt wird, es habe sich die Dinge selbst so vorgestellt. Wo böte sich zu alledem besser die Gelegenheit als beim „Lernen“, wo diese Dinge mitten unter anderen Erörterungen vorkommen, wo man ununterbrochen Begriffe auseinanderlegen, Realien erklären muß und nun ganz ungesucht sich auch über diese Dinge verbreiten kann, ohne daß man irgend einen Anlauf nehmen brauchte zu irgendwie pathetischen Wendungen, zu sittlichen Ermahnungen, wodurch nur die Aufmerksamkeit in allzu starkem und darum schädlichem Maße auf das, was doch immer im Halbdunkel bleiben soll, gelenkt würde.

Nur ein Beispiel aus der Praxis, das sich schon vielfach segensreich bewährt hat. Es ist bekannt, welche Gefahren den Kindern aus gewissen Angewohnheiten drohen. Wenn man nun mit seinem Jungen schon zu 8—9 Jahren Gemoro zu lernen beginnt, so daß er in den folgenden Jahren, den gefährlichsten für das Angedeutete, schon lesen kann und man ihm dann einmal, nachdem man einige Stunden eingeschoben hat, in denen man ihm so einzelne מימרי חז"ל einprägen zu wollen erklärt, auch die Stelle in Nidda 13 b zeigt, יד לאמה תקצץ, wenn man ihm das in einem Alter zeigt, in dem er noch nicht etwa von des Gedankens Blässe angekränkelt ist, er nicht vor sich mit dem Begriff des גוזמא die ganze Schwere dieses Wortes abschwächt — welche Gewalt hat dieser Ausspruch über sein Verhalten, wie ist er für die ganze Entwickelungszeit davor geschützt, jemals auch in der unschuldigsten Form dagegen zu verstoßen! Und wie anders machen sich in einem späteren Alter die Ermahnungen, wenn man nicht aus sich heraus an den erwachsenen Sohn darüber Reden hält, sondern etwa an der Hand des Satzes (Sanhedrin 107 a).

אבר קטן יש באדם משביעו רעב מרעיבו שבע.

Aber der Vater muß mit seinen Kindern lernen. Und wenn er ihnen auch einen Lehrer hält, so darf ers sich nicht nehmen lassen, irgendwie die Zeit zu erübrigen, auch seinerseits mit ihnen קובע עתים לתורה zu sein. Dann wird ihm auch

der Weg, auf seine Kinder einzuwirken, sich eröffnen, der heute der beste, vielleicht der einzig mögliche ist, daß er nicht so sehr ein patriarchalisches Verhältnis zu seinen Kindern hat, in dem die Würde und die Höhe die Vertraulichkeit entfernt, sondern ein kameradschaftliches, in dem die heranwachsende Jugend auch für die Dinge, die sie in einem gewissen Alter beunruhigen und quälen, nicht bei den Genossen, die ihnen nur gefährlich werden können, sondern bei dem Hilfe suchen, der es am treuesten mit ihnen meint. Die Jugend geht ihre eigenen Wege, jedenfalls bei uns, und es ist ganz zwecklos, darüber zu klagen oder den Versuch zu machen, mit eiserner Strenge dagegen anzukämpfen. Es wird, wie erfahrene Erzieher es schon lange erkannt haben, immer das einzige Mittel bleiben, sie den Weg, den man für den richtigeren hält, zu führen, wenn man nicht so sehr Gebieter als Berater, nicht so sehr den Vater als den älteren Bruder herauskehrt, nicht den Lehrer, sondern den Genossen. Und wiederum, wo läßt sich diese Kameradschaftlichkeit, die in rechtem Maße an den Tag zu legen, soll sich der Vater nicht zu viel vergeben, große Anforderungen an die pädagogische Begabung stellt, wo läßt sich diese Kameradschaftlichkeit leichter erzielen, wo ergibt sie sich ungesuchter, als wenn Vater und Sohn als רבי מובהק und תלמיד מובהק als die zwei, die nun ein ganzes Jahrzehnt oder gar zwei Jahrzehnte miteinander „gelernt" sich allmählich in חברים in Genossen umwandeln. Wenn wie beim richtigen „Lernen" die Gemüter in Frage und Antwort sich erhitzen und dem Vater die Freude aus den Augen leuchtet, wenn sein Sohn ihn einmal überwunden.

V.

Wir sprechen immer vom Vater. Wie steht es denn mit der Mutter? Soll sie nicht gerade auf diesem Gebiete wichtige Arbeit leisten? Und wird sie nicht für die Töchter hier recht eigentlich die alleinige Erzieherin sein? Und werden wir etwa auch hier der Frau den gleichen Weg weisen wollen, der über das „Lernen" geht?

Wir sind freilich dieser scheinbar sehr seltsamen Meinung. Nur braucht man beim „Lernen" ja nicht gerade an Gemoro und Poskim zu denken. Wenn die Mädchen, die Zionistinnen sind, aus eigenem Antrieb hebräisch sprechen und schreiben lernen und die neuhebräische Literatur beherrschen, warum sollen unsere Mädchen nicht ihren Stolz darin sehen, es dahin zu bringen, daß sie selbständig im Urtext der Bibel zu forschen vermögen, daß sie das mittelalterliche Hebräisch lernen, damit ihnen die Midraschim, die jüdischen Exegeten und etwa auch ein wenig von der rabbinischen Literatur zugänglich werde. Wir sind nicht der Meinung, daß unsere Frauen die Willensstärke aufbringen werden, noch nachträglich, wenn ihre Kinder heranwachsen, sich jene Kenntnisse anzueignen. Das wäre ein unbilliges Verlangen. Obwohl wir Mütter gekannt, die mit ihrem Jungen Latein und Griechisch mitgelernt, damit sie seine Schülerarbeiten überwachen könnten und er auf sie mit seinen Kenntnissen nicht einmal herabsähe. Aber wollen wir die künftigen Mütter nicht dahin bringen, daß sie statt all des Firlefanz von Musikunterricht, wenn keine musikalische Begabung vorhanden ist, der in den besseren Kreisen „obligatorischen" Kunstgeschichte, nach der sie alle Kirchen und ihre Kunstschätze parat haben müssen, von unserer heiligen Literatur nicht nur in den paar kümmerlichen Religionsstunden nippen, sondern tief in sie eindringen.

Die Grenzen zwischen der Knaben- und Mädchenerziehung haben sich ja ohnedies verrückt. Auch hier ist es zweck- und darum sinnlos zu klagen. Denn die Verhältnisse sind stärker als unsere Wünsche. Wo aus der Not heraus die Tochter einen Beruf ergreifen muß, da gilt ja für die Erziehung und Beschäftigung der Mädchen das Gleiche, was wir oben von den Knaben ausgeführt. Ob ein Mädchen in einem Geschäft tätig ist oder einem Studium obliegt, die Mußestunden werden irgend einer Lieblingsbeschäftigung gewidmet werden und es wird die Aufgabe der Eltern sein, schon in früher Jugend das Mädchen soweit in unser jüdisches Schrifttum eingeführt zu haben, daß sie an der Lektüre, an Fortbildungsstunden, an Vorträgen, an Diskussionsabenden, die sie hier fördern, ihre Freude hat.

Aber sehr groß ist gerade in den Kreisen, die wir bei allen unseren Erörterungen im Auge haben, die Zahl der Mädchen, die nicht auf Grund einer materiellen Notlage, sondern aus einem anderen Streben heraus, einen Beruf erwählen. Sie betrachten die Leitung des Haushaltes, die Unterstützung der Mutter nicht als die ihnen angemessene Beschäftigung, sie glauben es ihren Anlagen schuldig zu sein, sie zu Nutzen und Frommen der Welt weiter auszubilden, sie wollen sich unter denen, die für die Kultur der Menschheit arbeiten, ihren Platz erobern.

Es läuft da viel Einbildung, Nachäfferei, Modetorheit und Standesdünkel unter. Die Zeit ist längst vorbei, da die Mädchen, die gegen alle möglichen Hindernisse, die Schwierigkeiten der Vorbildung, die Zurücksetzung durch die Dozenten und Kommilitonen das Studium und das Examen erzwangen, als Persönlichkeiten von mindestens nicht gewöhnlicher Willensstärke gelten mußten. Die Mädchengymnasien, die Lyceen usw. werden im regelmäßigen Tempo durchlaufen, und die Prüfungen werden ganz nach dem männlichen Muster von manchen Dauerhaften ersessen. Und der falsche Ehrgeiz der Eltern schafft womöglich noch Schülerinnentragödien. Aber es steht zu erwarten, daß sich allmählich eine vernünftigere Stellung der Eltern anbahnen wird, und dagegen, daß die Begabten vom sechszehnten bis achtzehnten Jahre statt der Allotria, die sonst getrieben wurden, eine bessere Schulung des Denkens und eine umfassendere Bildung sich aneignen, läßt sich schwerlich etwas einwenden. Aber warum wollen wir nicht die allgemeine Richtung der Zeit in den Dienst unserer heiligen Sache stellen, warum nicht den Versuch machen, einen Oberbau für höhere Mädchenschulen zu schaffen, in dem nicht ausschließlich die humanistischen Fächer oder Mathematik und Naturwissenschaften oder neuere Sprachen, sondern die hebräischen Fächer überwiegen? Wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg. Für alle, die nicht ihre Zukunft auf ein Brotstudium einstellen, kann es sich doch nur darum handeln, sich so fortzubilden, daß sie dereinst geistig hochstehende Mütter sind, welche nicht Gefahr laufen, von

ihren heranwachsenden Kindern über die Achsel angesehen zu werden, die darum einen ganz anderen Einfluß auf die Jugend gewinnen können, wie die Frauen früherer Zeiten. Ist es da ein Phantom, dem wir nachjagen, wenn wir auf eine Zeit hoffen, in der die Mutter ihre Tochter tief in unsere heilige Literatur hineinführt, in der auch sie mit ihren Kindern im gewissen Sinne „lernt" und all das der Tochter leistet, was wir vom rechten Vater dem Sohne gegenüber erhoffen?

VI

Dann wird auch am besten die Gefahr beschworen werden, die aus den im Anfang unserer Erörterungen geschilderten Anzeichen der jüdischen Sittenreinheit droht. Zucht und Sitte wird immer das Herrscherbereich der Frau bleiben. Sie, die eigentliche Verkörperung des צניעות hat es zuletzt in den Händen, dem Hause den Stempel der Reinheit aufzudrücken. Was ist aber der letzte Grund für jede Form der Entartung, was führt eigentlich zum ersten Schritt vom rechten Wege? Die Mischna in Kethuboth 59 b spricht es deutlich aus הבטלה מביאה לידי זמה meint R. Elieser und הבטלה מביאה לידי שעמום meint R. Gamliel. Auch wenn die Frau eine genügende Zahl von Dienstboten hat, dürfe sie nicht still sitzen, sondern müsse eine Beschäftigung haben, denn der Müßiggang führe zur Unzucht oder nach der Meinung des anderen Tanna zur Hysterie. In der Tat, das war vor dem Kriege — der Krieg selbst hat ja unsere „vornehmen" Hausfrauen wieder zu ein klein wenig Arbeit verholfen — das war vor dem Kriege die Wurzel alles Übels. Für jede Verrichtung eine dienende Kraft, auch für die Kindererziehung. Die Kinder fallen den Damen auf die Nerven. Aber שעמום diese Nervosität war nur die Folge, daß sie sich nie um die Kinder gekümmert, die Folge von בטלה des Nichtstuns oder der leeren Geschäftigkeit, die in allerlei Nichtigkeiten eine Beschäftigung vortäuscht, und diese wiederum hat im Gefolge זמה den Verlust der jüdischen Sittenreinheit, wenn auch nicht gleich in der krassen Form, so doch in den Anfängen. Es wird schwerlich gelingen, die

Kreise, die sich über die Hausfrauenarbeit erhaben dünken, ihr wieder zurückzugewinnen. Wer da weiß, von welcher Bedeutung für die Führung eines jüdischen Haushalts das Auge der Hausfrau ist, wie wenig zuverlässig da alle dienenden Kräfte sind, dem wird freilich auch das als Widerspruch erscheinen, daß eine wahrhaft fromme jüdische Frau hier auf die Mitarbeit verzichtet. Aber die Kinder Fremden überlassen nicht nur ihre körperliche Pflege, sondern die Bildung ihrer Seele, sich des freudig-stolzen Bewußtseins begeben, diese Menschenblüten entfalten sich unter deiner Obhut, zu welchen Früchten sie werden, das liegt in deiner Hand, dieser Gedanke sollte doch stark genug sein, die Mütter aus ihrer Gedankenlosigkeit aufzurütteln. Man wird freilich nicht eine Erzieherin seiner Kinder über Nacht, und so können auch wir nur entscheidende Besserung hoffen von einem kommenden Geschlecht, das seine ganze körperliche Entwickelung und geistige Fortbildung in den Dienst des schönsten Berufes stellt, die gründlich unterrichtete und praktisch vorgebildete Erzieherin der eigenen Kinder, echtjüdischer Kinder zu sein.

* * *

Zweifellos, was wir da vor Augen gestellt haben, sind Ideale aber Ideale, deren Verwirklichung nicht unmöglich ist. Und welche Zeit forderte mehr, daß wir uns auf unsere Ideale besinnen als die kommenden „ehrfurchtgebietenden Tage“. Traurig genug, daß man immer um Entschuldigung bitten muß bei vielen Kreisen bis hinauf zu sehr „frommen“, wenn man Mussarworte laut werden lassen will.

Denn ich hätte diesen Aufsatz nicht zu schreiben brauchen (ich wollte es auch ursprünglich nicht) ich hätte nur auf ein Buch verweisen können, das jüngst von dem ehrwürdigne Rabbiner Dr. Carlebach Lübeck erschienen ist, betitelt „Sittenreinheit“[1]). Aber als ich diese von einem reinen Geist erfüllten eindringlichen Worte eines in der eigenen Familie so bewährten

---

[1]) „Sittenreinheit“ von Rabbiner Dr. Salomon Carlebach, Verlag Hausfreund Belin N. 24. Preis 2,00.

Erziehers las, da erkannte ich erst, wie weit manche Kreise sich von jener Grundstimmung entfernt haben, die vorausgesetzt werden muß, damit das Wort der Mahnung auch Wurzel schlagen könne. Diese Grundstimmung wollte ich vorbereiten. zu den Kindern der Welt' in der Sprache der Welt reden, damit sie später zu jenem Buche greifen und das beherzigen, was eine kindlich reine Seele dort in der Sprache zu ihnen redet, die ein Vater seinen Kindern gegenüber anschlägt. Denn nicht für Kinder, auch wohl kaum für Jünglinge, für Eltern ist dies Buch vor allem geeignet, die es den Weg weist, wie sie mit ihren Kindern reden, wie sie auf sie wirken können. Freilich nur für solche Eltern, die reinen Sinnes ihren Kindern entgegentreten können, die — wenn sie auch einmal abgeirrt — den Weg zur Sittenreinheit zur jüdischen Sittenreinheit wieder zurückgefunden haben. Ihnen aber gibt es ein Buch in die Hand, das in schlichter Sprache, in der Sprache, die allen unseren großen Mussarlehrern eigen war, alle der Jugend drohenden Gefahren beleuchtet, ein Buch, das, recht ausgenutzt, von großem Segen werden kann und das, weil seine Worte aus dem Herzen kommen, aus einem reinen und heiligen Herzen, auch dafür bürgt, daß die Worte in die reinen Kinderherzen dringen.

J. W.



Salomo und sein Thron.

Von Prof. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

„Der König ließ einen großen Thron aus Elfenbein mit gediegenem Gold belegt, anfertigen. Sechs Stufen führten zum Thron hinauf, eine runde Kuppel war an der Rückseite, Lehnen an den beiden Seiten des Sitzes, und zwei Löwen standen neben den Lehnen. Auf den sechs Stufen standen zwölf Löwen zusammen auf beiden Seiten, in keinem Reiche war je ein solcher Thron gebaut worden.“

So lautet I Kön. 10, 18—20. der Bericht über den Thron Salomos. Nicht einfacher hätte die Schilderung dieses Kunstwerkes, und gewiß war es ein solches, lauten können, als sie in diesen drei Versen der Nachwelt aufbewahrt worden ist, und wie gewaltig hat sich das Bild von dem Thron in der Nachzeit ausgewachsen, was hat eine blühende Phantasie alles aus ihm geschaffen. Ein schmucküberladenes Wunderwerk, ausgestattet mit allen Künsten eines raffinierten Mechanismus, den vollständig auszuführen, die wir täglich so viel Wunderbares von der Möglichkeit der Technik erfahren, vielleicht unserer Zeit möglich sein wird. Die dichterische Phantasie ist mit ihrem Gebilde Jahrtausenden vorausgeeilt. Nun besitzen wir aber verschiedene Schilderungen dieses Thrones, und jeder, der eine solche versuchte, bemühte sich, den Vorgänger zu überbieten.

Das Ausschweifendste aber hat das Targum Scheni zu Esther geleistet; dieses wollen wir hier wiedergeben, um daran unsere Betrachtungen über den Wert, den unsere Weisen der Pracht und dem Ruhme der Salomonischen Regierung beimaßen, anzuknüpfen:

Das ist der große König Salomo, so lautet der Bericht des Targ. Scheni, der den herrlichen Thron hat bauen lassen. Er war belegt mit edlem Gold aus Ophir, besetzt mit Beryllsteinen, ausgelegt mit Marmor, worin Smaragde, Rubinen, Berylle, Perlen und andere Edelsteine eingelassen waren . . .

Neben dem Throne standen zwölf goldene Löwen und zwölf goldene Adler einander gegenüber, so daß der rechte Fuß eines Löwen dem linken Flügel eines Adlers gegenüberstand. Im ganzen waren es 72 goldene Löwen und 72 goldene Adler[1]). Oben an der Rücklehne des Thrones befand sich eine goldene Kuppel. Sechs goldene Stufen führten zu ihm hinan, wie es heißt: „Der König Salomo ließ einen Thron aus Elfenbein anfertigen, sechs Stufen hatte der Thron.“

[1]) Diese Zahl stimmt nicht, man müßte sonst annehmen, daß der Verf. sich 12 Löwen und zwölf Adler auf je einer Stufe gedacht hätte, was nicht leicht anzunehmen ist, die Übertreibung wäre zu groß. Es scheint hier ein Fehler vorzuliegen; in der Tat hat auch eine Handschr. תרין עסר statt שבעין ותרין. Vgl. L-Munk. Targ. Sch. S. 20.

Auf der ersten Stufe lag ein Stier und diesem gegenüber ein Löwe, auf der zweiten ein Bär und diesem gegenüber ein Lamm, auf der dritten ein Adler und diesem gegenüber eine Anka[1]), auf der vierten ein Adler und diesem gegenüber ein Pfau, auf der fünften eine Katze und dieser gegenüber ein Hahn, auf der sechsten ein Habicht und diesem gegenüber eine Taube; alle diese Tiere waren aus reinem Gold gearbeitet.

Auf dem Thronhimmel stand eine Taube, einen jungen Habicht im Griff, darauf deutend, daß einstens alle Völker und Nationen in die Hand des Moschiach gegeben werden.

Zu Haupten des Thrones stand ein goldener Leuchter mit allem Zubehör: Lampen, Knäufen, Zängchen, Schaufelchen, Kelchen und Rosen.

Aus der einen Seite des Schaftes gingen sieben Arme hervor, auf denen die sieben Väter der Welt abgebildet waren; Adam, der erste Mensch, Noach, der große Sem, Abraham, Iizchak, Jakob, und unter ihnen Hiob. An der anderen Seite des Schaftes waren ebenfalls sieben Arme, auf denen die sieben Frommen der Welt abgebildet waren: Levi, Kehath, Amram, Moscheh, Aharon Eldad, Medad und unter ihnen der Prophet Chur[2]). Oben auf dem Leuchter befand sich eine große Urne, mit reinem Olivenöl gefüllt, von dem man das Öl für die Beleuchtung des Tempels entnahm. Unter dem Leuchter aber war ein großes Becken ebenfalls mit reinem Olivenöl gefüllt, das zur Verwendung für den heiligen Leuchter im Tempel diente. Auf diesem Becken war der Hohepriester Eli abgebildet. Zwei goldene Ähren ragten aus dem großen Becken hervor, verziert mit den Bildern der beiden Söhne

[1]) Die Bedeutung des Wortes Anka oder Inka ist zweifelhaft, am wahrscheinlichsten bedeutet es, wie Perles meint: Phönix; es stände da dem Raubvogel ein Friedensvogel gegenüber.

[2]) Chur war nach Angabe von Sanhedr. 7a das Opfer seiner Gottestreue geworden. Da er dem Begehren des Volks, das goldene Kalb zu formen, Widerstand leistete, wurde er von der rasenden Menge getötet. Seine Bezeichnung als Prophet ist auffallend.

Elis, Chophni und Pinchas[1]). Aus diesen beiden Ähren sah man zwei goldene Röhren ausgehen, die die Bilder der zwei Söhne Aharons, Nadab und Abihu zeigten.

Neben dem Thron standen zwei goldene Sessel, der eine für den Hohenpriester, der andere für den Segan[2]) Auf einer Galerie über dem Thron standen siebenzig goldene Sessel für die Mitglieder des hohen Gerichtshofes, der in Gegenwart des Königs Salomo Gericht abhielt. Zwei Seejungfern[3]) saßen zu beiden Seiten des Königs neben seinen Ohren, damit er [von dem Lärm des in Bewegung gesetzten Mechanismus] nicht erschüttert werde. Über dem Thron waren vierundzwanzig goldene Flügel angebracht, dem König Schatten zu spenden.

Von welcher Stelle aus Salomo den Thron besteigen wollte, dahin konnte er ihn durch einen Mechanismus bewegen; setzte er nun seinen Fuß auf die unterste Stufe, so hob ihn der goldene Löwe auf die zweite und von der zweiten der hier stehende Löwe auf die dritte und so bis auf die sechste. Dann flogen die Adler herbei, ergriffen den König und hoben ihn zur Höhe des Thrones.

Hatte der König Salomo sich nun auf den Thron niedergelassen, nahm ein großer Adler die Krone und setzte sie ihm aufs Haupt. Der silberne Drache, der oben am Throne angebracht war, löste den Mechanismus, und nun schwangen sich die Löwen und die Adler empor und beschatteten das Haupt des Königs Salomo. Eine goldene Taube flog alsdann von einer

---

[1]) Chophni und Pinchas werden in der Schrift als nicht musterhaft erwähnt, allein ihr Tod im Dienste das Vaterlands als Träger der heil. Lade im Kampfe, die sie mit ihrem Körper deckten, wird wohl als Sühne für ihre Vergehungen angesehen. Zugleich mag auch das Bestreben der Späteren die Vergehen der Männer der Vergangenheit milder zu beurteilen, das Urteil über die Söhne Elis geändert haben. Vgl. Jalkut, Sam I, § 89.

[2]) Der Priesterfürst, der dem Hohenpriester bei vielen Funktionen assistierte, er stand in seiner Würde unter dem Hohenpriester u. höher als die Priesterherren.

[3]) בנות ימא, Nixen aus dem fabelhaften Tritonengeschlecht.

Säule herab, öffnete einen Schrein, nahm eine Gesetzesrolle heraus, die sie in die Hände des Königs gab, damit er den Worten Mosche's entspreche: „Sie (die Thorarolle) sei bei ihm und er lese in ihr alle Tage seines Lebens, damit er lange in seiner Regierung bleibe, er und seine Söhne in Israel“ (5. B. M. 17, 19. 20). Nun kamen der Hohepriester und die Alten, den König zu begrüßen und nahmen ihren Platz zur Rechten und Linken des Thrones, Gericht zu halten.

Traten nun die Zeugen vor den König hin, dann setzte sich das Räderwerk des Mechanismus in Gang: der Stier schrie, die Löwen brüllten, der Bär brummte, das Schaf blökte, der Panther heulte, die Anka weinte, die Katze miaute, der Pfau kreischte, der Hahn krähte, der Habicht klapperte, Vögel zwitscherten. — Dies alles geschah, um die Zeugen in Schrecken zu setzen, daß sie nicht lügen, sondern sich vornehmen die Wahrheit zu sprechen, daß nicht durch sie die Welt zerstört werde. Sobald Salomo sich anschickte, den Thron zu besteigen streueten die Löwen wohlduftende Kräuter aus. Einen Thron wie der Salomo besaß kein König in der Welt“.[1])

Diesen Thron, so spinnt die Legende weiter, konnte auch kein anderer König besteigen. Jeder Eroberer, der ihn von dem jeweiligen Besitzer als Beute sich entführte und den Versuch machte, ihn zu besteigen, wurde schmählichst hinabgestoßen und ging geschädigt aus diesem Versuch hervor. Nicht wie den Salomo hoben die Löwen die Eroberer die Stufen hinauf, selbst die Weltenbezwinger Schischak und Nebukadnezar mußten an das Fatum dieses Thrones glauben: eine lebenslange Lähmung erinnerte sie stets an ihr kühnes Unternehmen.

[1]) Daß eine solche Zeichnung, wie sie uns in der des Thrones Salomo vorliegt, nicht ganz und gar ohne irgendein reales Vorbild der Phantasie eines Dichters entsprungen sein kann, ist klar. In der Tat gab es solche Vorbilder, der Verf. muß den einen oder anderen Prachtthron gekannt, sei es auch nur durch Erzählung, gekannt haben. Die Wirklichkeit wird aber von der Dichtung weit übertroffen. Über solche Throne berichtet Cassel „Kaiser- und Königsthron“. Die Kunst Automaten anzufertigen, ist sehr alt. Apollonius von Tyana berichtet, daß er solche in Indien gesehen habe.

Einzig und allein Kyros durfte sich zeitweilig auf ihn niederlassen, weil er als Befreier Israels, ein gerechter König war[1]).

Was soll nun die phantastische Ausgestaltung des Salomothrones bedeuten? Ist es einzig und allein die Lust zu fabulieren, die den oder die Verfasser zu einem solchen Aufgebot schmückender Embleme trieb? Soll der Prachtliebe und dem Kunstsinn des Königs eine über alle Grenzen gehende Huldigung gebracht werden? Gewiß hat beides bei dieser Zeichnung mitgewirkt. Man darf Salomo den jüdischen Alexander nennen. Wie um die jugendliche Person des Weltenbezwingers sich eine reiche Legende bildete, wie diesem nichts unmöglich schien, kein Land zu fabelhaft war, um es zu erreichen, kein Unternehmen zu groß war, um es auszuführen, wie seine Persönlichkeit einen berückenden Zauber auf die, die mit ihm in Berührung kamen, ausübte: so, und in noch größerem Maße erging es Salomo, und je weiter seine Person in die Vergangenheit rückte, desto größer und wunderbarer erscheint er der Welt: er ist der Herr der Geister und Dämonen, ihm gehorchen alle Lebewesen, seine Herrschaft erstreckt sich über die ganze Welt, die Pracht, die ihn umgibt, spottet aller Beschreibung und diese Pracht erreicht ihren Höhepunkt in dem zaubervollen Kunstwerk des Thrones. Doch es ist dieses nicht allein, etwas viel Höheres und Idealeres hat das Prachtbild des Thrones geschaffen. Alexander wird als Weltbezwinger gefeiert, Salomo aber als Friedensfürst, und von diesem Standpunkte aus betrachtet, wird man in dem Bilde dieses Thrones erkennen, was jüdische Denkweise vom Tun und Lassen eines Königs erwartet, das ihn erst das Recht gibt, ein König zu sein.

Jedes Emblem, das ein Kunstwerk ziert, hat eine symbolische Bedeutung, die, wenn es der Künstler — für eine bestimmte Person angefertigt hat, Beziehungen zu jener hat. Suchen wir nun das Symbol der Embleme dieses Thrones — nicht ins einzelne gehend, sondern ganz im allgemeinen — zu erkennen, so werden wir sehen, es sollte wohl dem Andenken

[1]) Diese Stelle, die im Text den Kyros nach Epiphanes setzt, scheint ein späteres Einschiebsel zu sein.

des Königs Salomo ein Ehrentempel errichtet und ihm eine Huldigung dargebracht werden: nur für einen König Salomo kann ein solcher Thron gebaut werden, nnd nur ein König Salomo ist würdig, einen solchen Thron einzunehmen, aber dieser Aufbau und diese Ausschmückung des Thrones sagt uns noch viel mehr, es sagt uns, wie jüdische Anschauung den König sich denkt, an dem Gott sein Wohlgefallen findet, und von dem die Menschen ihr Heil erhoffen dürfen.

Vor allem muß der Herrscher über andere sich erst selbst beherrschen, er muß sich unter das Gesetz stellen und es mit peinlichster Gewissenhaftigkeit befolgen. Um ihm diese Lehre zu geben, reicht ihm die Taube, sobald er sich auf den Sitz des Thrones niedergelassen hat, die Thorarolle, die er nach dem Ausspruch der Schrift stets mit sich führen solle, daß er darin stets lese und seine und seiner Kinder Regierung zu einer langdauernden mache[1]).

Der König soll aber auch ein gerechter Richter sein und alles aufbieten, die Wahrheit an den Tag zu bringen. So sollen durch das Mittel der Kunst die Zeugen zur Aussagung der Wahrheit gebracht werden, die Kunst wird in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt, und, erschreckt durch das durch den Mechanismus erzeugte Stimmengewirr, sollen die Zeugen der Wahrheit die Ehre geben.

Der König soll aber auch ein Friedensfürst sein, er soll die Gegensätze ausgleichen, die sich Befeindenden aussöhnen,

[1]) Es ist auffallend, daß der Verf. des Targ. Scheni, der offensichtlich verschiedene Midraschim in seinem Werke zusammengetragen hat, jene schöne Stelle aus dem Midr. Abba Gorjon nicht aufgenommen, die um des Königs Gewissen zu schärfen, die Löwen am Throne die Pranken ausstrecken läßt, in denen sie Streifen ihm entgegenhalten, auf welchen die Gesetze für den Richter verzeichnet sind. Auf der ersten Stufe hält der Löwe rechts ihm die Warnung entgegen: „Seht nicht auf das Gesicht!“ Der Löwe links: „Nimm keine Bestechung u. s. w.“ Koheleth r. weiß noch nichts von dem künstlichen Mechanismus und den Automaten, er läßt einen Herold bei jeder Stufe, die der König besteigt, die betreffenden Warnungen und auch die Königsgesetze ausrufen.

Frieden in jede Hütte tragen, und dies deuten die Tiere an, die den Thron bis zu seiner Höhe schmücken: Stier und Löwe, Bär und Lamm, Hahn und Katze, die bisherigen Feinde scharen sich in Einheit um des Friedensfürsten Thron.

Aber auch die Bilder der großen Männer der Vergangenheit schmücken den prächtigen Thron. Ihr Anblick soll den König anspornen, ihnen gleich zu werden, sie soll er sich zum Muster nehmen für seinen Lebenswandel, in pietätvollem Gedenken zu ihnen aufschauen und so mit der Vergangenheit in steter Verbindung bleiben. Dieses Gedenken der Vorzeit und ihrer Größen wird ihn auch von der Überhebung hüten, sich selbst als den Größten der Welt zu betrachten, der der Muster der Vorzeit nicht bedarf. Die ausgesuchte Pracht, die ihn umgibt, die liebedienerische Umgebung, die ihm ihre schmeichlerischen Huldigungen darbringt, kann ihn leicht in die Gefahr bringen, sich für einen Halbgott, wenn nicht noch für etwas mehr, zu halten. Die Bilder am Throne sollen ihn lehren: Du bist nur ein Mensch und was du bist, bist du durch uns, du stehst auf unseren Schultern.

Hat der König Salomo allen den Ansprüchen, die aus der Bilderschrift des Thrones herausgelesen werden können, als Regent genügt?

Unsere Weisen, die unparteiisch ihr Urteil über die Größen fällen, keinem zu Lieb und keinem zu Leid, die für jede Größe nur einen Maßstab haben: Die Thora und in ihrer Wahrheitsliebe und ihrem Gerechtigkeitssinn sich nicht von Ruhm, Pracht, Menschenverehrung blenden, sondern Tatsachen sprechen lassen, haben sich über Salomo nicht so geäußert, als ob er das Ideal eines jüdischen Königs ganz erfüllt hätte, sie verschließen sich in ihrem Urteil den Verirrungen des Weisesten der Könige nicht, sondern erblicken vielmehr in diesen die Wurzel für spätere traurige schwere Schicksalsschläge, die das jüdische Volk betroffen hat. Wo andere welterfüllenden Ruhm, Pracht und Machterweiterung sehen, da sehen sie den Keim eines sich vorbereitenden Niederganges[1].

[1]) Gegen die Behauptung von der Unbestechlichkeit unserer Weisen in ihrem Urteil spricht es nicht, wenn im Talmud hier und da

War nun Salomo ein solcher Idealkönig, wie ihn die jüdische Anschauung ihn sich vorstellt? Aus dem, was unsere Weisen über ihn sich äußern, erkennen wir, daß sie unsere Frage mit „Nein!“ beantworten.

Vor allem heben sie hervor, daß er die Königsgesetze in Selbstüberschätzung verletzt hat. Die drei Gesetze, die ihn mehr als den Privatmann einschränken, nicht zuviel Pferde zu halten, nicht zuviel Weiber zu heiraten, nicht zuviel Gold und Silber anzusammeln, hat er übertreten, da er, wie er von sich meinte, die Gefahren, die die Nichtachtung dieser Bestimmungen herbeiführen könnte, werde zu meiden wissen. Und — seine Weisheit schützte ihn nicht vor den Folgen, vor denen die Thora durch Begründung dieser Bestimmungen schützen will, er unterhielt den untersagten Verkehr mit Ägypten, er wurde in dem große Glanze, welche die Reichtümer brachten, hoffärtig und unterlag schließlich den Verführungen seiner Weiber.

„Ehrenrettungen“ versucht werden, wenn es sich um Vergehen großer Männer der Vergangenheit handelt. Wenn man sich diese „Ehrenrettungen“ genauer betrachtet, so wird man erkennen, daß sie nichts beschönigen und nichts entschuldigen wollen, sie wollen diese Vergehungen auf den richtigen Standpunkt stellen und zeigen, daß bei psychologischem Erfasssen der Sachlage die gerügte Tat minder schwer erscheint, als das trockene Wort es ausspricht. Nehmen wir gleich hier jenen Vorgang aus Salomos Leben, von dem es heißt, daß er in seinen Alter, durch seine Frauen verführt, den Göttern Altäre gebaut hätte (1 Kön. 10, 11), wozu R. Nathan bemerkt, daß der König nur die Absicht gehabt hätte, sie zu bauen, sie aber in Wirklichkeit nicht gebaut habe. Wenn ihn darauf entgegengehalten wird, daß die Schrift doch in dürren Worten sage, er habe Böses in Gottes Augen getan, so meint er, daß die Duldung des Götzendienstes seiner Frauen ihm als eigene Schuld angerechnet werde. (Sabbat 56b.) Wenn wir nun diesen Fall psychologisch betrachten, so müssen wir R. Nathan recht geben. Ein so weiser Mann wie Salomo, der den prächtigen Tempel erbaut, ihn Gott geweiht sein Lebenlang den frommen Spuren seines Vaters nachgewandelt ist, soll in seinem Alter dem abscheulichsten Götzendienst gehuldigt haben? Seine Ideen kann ein Mensch auch in hohem Alter ändern, aber sich zu Taten hinreißen lassen, die aller Vernunft hohnsprechen, für solches Handeln war Salomo doch zu klug und weise.

(Sanhedrin 21b) Wie klein aber unseren Weisen die mächtige und glanzvolle Persönlichkeit des großen und weisen Königs der Macht des Thorawertes gegenüber erscheint, das lehrt uns die folgende herrliche Parabel. Jede der drei Königsgesetze bedient sich des Wortes לא ירבה „er soll nicht zuviel erwerben", er, jeder, der die Königswürde innehat. Da nun Salomo diese Gesetze unbeachtet gelassen, so sei der Buchstabe Jod klagend vor Gott hingetreten, der König merze ihn aus der Thora aus, denn er kümmere sich nicht um dieses „Er", als wenn nicht auch er damit gemeint sei und so sei das Jod verloren. Gott aber erwiderte: „Sei ruhig und habe keine Sorgen, Salomo wird vergehen, tausende Seinesgleichen werden vergehen, doch nicht ein Buchstabe meiner Thora wird der Vergänglichkeit verfallen." Der kleinste unscheinbarste Buchstabe in der Thora, das Jod, ein Tintenklecks, den auch das kleinste Kind, das noch nichts von der Schreibkunst weiß, machen kann (vgl. Sanhedrin 95b), ist machtvoller als der mächtige Salomo, den es überdauert. (Schemoth rabba 6, 1 ähnlich Vajikra r. 19, 2.)

Das Urteil über Salomos Regierung fällt also nicht günstig aus und mußte, am Maßstab der Thora gemessen, so ausfallen. Aber in ihrem Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit, der sich nicht vor einer irdischen Größe beugt, gehen unsere Weisen noch weiter, sie machen Salomos Handlungen geradezu verantwortlich für die über Israel später hereingebrochene Katastrophe. Wir haben hier jene großartige Auffassung der geschichtlichen Entwickelung, welche die Ursache der Heimsuchung nicht in andern, fremden Kreisen, sondern bei sich selbst sucht und findet.

Es war gewiß ein Freudenfest für die Hauptstadt, als die Königin von Saba, von einem pompösen großartigen Gefolge umgeben, dort ihren Einzug hielt. Die schöne, reiche, mächtige, kluge Fürstin macht, von dem Rufe des weisen Königs angelockt, die weite Reise, diesen König kennen zu lernen und ihm in reichen Geschenken ihre Huldigung zu Füßen zu legen. Wie stolz mußte sich ein jeder Bürger Jerusalems, ja, jeder Bürger des ganzen Reiches fühlen in der Ehrung, die ihrem

König und mit diesem dem ganzen Lande dargebracht wurde; noch heute wird man dies nachfühlen können. Allein die Weltanschauung jüdischer Denker sieht in diesem Glanz, dieser Pracht, diesem welterfüllenden Ruhm nicht das Große und Beglückende, sie sieht hier den Anfang einer Gefahr, die König und Volk bedroht. Die Legende hat sich dieses Stoffs bemächtigt, und in ihr erkennen wir das Ergebnis der jüdischen Denkweise. Diese Königin ist ihr nichts anderes, als ein Dämon, eine Lilith, deren Reize Salomo umstrickt und gefügig gemacht haben. Salomo empfing die Königin, so erzählt die Legende in einem ganz mit Glas ausgetäfelten Saal; als sie sich ihm nun nahen wollte, glaubte sie, sein Thron stände im Wasser und sie schürzte darauf ihr Kleid auf, so daß ihre Füße sichtbar wurden, dieser Anblick entlockte dem König aber den Ruf: „Haar ist die Zier eines Mannes, aber nicht einer Frau?“ Die Füße seien nämlich behaart gewesen, dieses aber ist den Dämonen, den שעירים, den Behaarten eigen[1]). Daß Salomo in die Liebesnetze einer Dä-

[1]) Lilith, die Dämonin, die Männer verführt und Kinder tötet, wird auch als Mond, Astarte oder Venus verehrt. Als solche wird auch von jüdischer Seite die Königin von Saba erkannt, wie aus Tg. zu Hiob 1,15 zu schließen ist, wo שבא mit לילית מלכת זמרגנד übersetzt wird, es wird also hier die מלכת שבא mit לילית identifiziert. Als Astarte oder Luna Lucifera (vgl. Goere Bibelwerk I S. 444) wird aber auch מלכת השמים erkannt, und dies dürfte uns eine dunkle Stelle im Talmud aufklären, aus der dann klar erwiesen wäre, daß man in der Königin von Saba die Lilith gesehen hat. Die Talmudstelle lautet: א״ר שמואל בר נחמני א״ר יונתן כל האומר מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה מאי מלכת שבא מלכותא דשבא. Dieser Ausspruch ist durchaus rätselhaft. Die Erklärung, es sei hier nicht von einem Weibe die Rede, sondern von der Herrschaft, und diese ist der Mann ist noch unverständlicher als der Ausspruch selbst. Daß es sich bei dem Gaste Salomos nicht um einen Mann handeln kann, sondern um ein Weib, geht ja aus der Darstellung im Königsbuche hervor, wo immer dieser Gast immer als Weib angeredet und von ihm ebenso auch gesprochen wird, wie es schon von Maharscha urgiert wird. Seine geistvolle Erklärung, die meint, R. Samuel wollte sagen, es sei ein Weib gewesen, also zu dem Entgegengesetzten kommt, was R. Samuel zu sagen scheint, kann nicht befriedigen. Wie wäre es, wenn wir die kleine Konjektur wagten und für שבא lesen würde שמי, darin wäre der Ausspruch R. Samuels wohl so aufzufassen: „Wer sagt, diese Königin von Saba wäre ein Weib, d. h.

monin soll verstrickt gewesen sein, ist ja betrübend genug, aber eine spätere Legende geht noch weiter, dieser Liebe sei ein Sohn entsprossen: der Stammenter des spätern Eroberers und Zerstörers des Reiches, Nebukadnezar. (Vgl. Munk u. a. O. S. 23).

Packender noch ist folgende Legende:

Salomo führt eine Pharaonentochter als Gattin heim. Welche großartigen politische Aussichten knüpfen sich an diese Verbindung, das jüdische Reich mit dem mächtigen Pharaonenreiche? Ist diese Verbindung aber auch gesetzlich gerechtfertigt? Und Salomo will der Hüter des Gesetzes und des heiligen Tempels sein, den er Gott zu Ehren erbaut und mit so großer Pracht ausgestattet hat. Keinem traut er die Schlüssel zum Heiligtum an, er selbst nimmt sie mit in sein Schlafgemach und birgt sie unter seinem Kopfkissen. Aber bei der Hochzeitsfeier mit der ägyptischen Königstochter währte das Gelage bei Wein, Tanz und Musik lange in die Nacht hinein, und der Wein versenkt den König in einen bis tief in den Tag hineinwährenden Schlaf, daß man zu lange auf die Herausgabe der Schlüssel warten muß, als daß die Darbringung des Morgenopfers möglich gewesen wäre. Das war ein schlimmer Anfang der neuen Ehe. An diese Legende knüpft nun die folgende an: Als Salomo die ägyptische Königstochter heimführte, stieg der Erzengel Gabriel vom Himmel herab und steckte ein Rohr ins Meer, an dieses setzte sich Schlamm an, auf dem ein großer Wald entstand, die Stätte des künftigen Rom. (Vgl. Sabbath 56 b, jer. Ab. Sara I. 2 und Vajikra r. 12,5.)[1]).

---

ein menschliches Wesen, gewesen, der irrt sich, es war vielmehr die מלכותא דשמיא, die Himmelskönigin, die מלכת שמים; doch auch ohne Konjektur könnte man zu demselben Resultat kommen, da ja in der Tat im Reiche der Sabäer diese Göttin verehrt wurde.

[1]) Eine in Abessynien noch heute geglaubte Legende erzählt, daß die Königin von Saba einen Sohn von Salomo geboren habe, Menelek. Der König, eifersüchtig auf ihn wegen dessen auffallender Ähnlichkeit mit ihm, habe ihm befohlen, Abessynien zu erobern. Dieser habe aber die Bundeslade heimlich aus dem Tempel entwendet und sie in sein neues Reich gebracht. In Aksum, der heiligen Stadt der Abessynier, befinde

Salomo wird also für das Nationalunglück des jüdischen Volkes verantwortlich gemacht; wie hier eine großartige Auffassung der geschichtlichen Entwickelung als Ursache und Wirkung sich kundgibt, braucht nicht weiter erörtert zu werden.

Aber das Bild, das wir nach diesen scharfen Urteilen von Salomo uns machen, ist kein günstiges; allein, das Leben Salomos findet doch einen versöhnenden Abschluß, und seine Persönlichkeit steht durch diesen noch größer und erhabener vor uns: er hat gelitten und gebüßt.

Die unheimliche dunkele Macht, die er zu beherrschen glaubte, hat ihn überlistet und ihn vom Throne gestoßen. Sieben Jahre mußte er als Bettler in den Landen umherwandeln, bis er durch die Gnade Gottes wieder zur Königswürde gelangte. (Gittin 68 b.) Als geläuterter Mensch war er aber heimgekehrt, er hat sich als Sünder erkannt und bekannte sich als den Törichsten unter den Menschen. (Spr. Salomos 30 2. Vgl. Schemoth r. VI, 1). Und da er nun eine Rückschau über sein Leben hielt, so sah er nur Enttäuschungen; alles eitel! — Nicht so, daß Freude am Leben und Genuß nicht gestattet wäre, aber wenn du genießest, Jüngling, und deines Lebens dich freuest, so wisse, daß Gott dich für jede deiner Handlungen zur Rechenschaft ziehen wird, dann wirst du die Grenze, die das Gesetz dir steckt, nicht überschreiten; innerhalb dieser Grenze ist noch Raum genug für deine Lebensfreude. Und das Resultat der Betrachtungen: „Fürchte Gott, hüte seine Gesetze! Das bedeutet den ganzen Menschen.“

---

sie sich jedem verborgen; nur dem Nebrid, dem Hohenpriester sei sie sichtbar. So hat dieser dem Reisenden Rohlfs, als er im Jahr 1880 dort weilte, versichert, und die Tradition, als sei sie den Falaschas sichtbar in Abrede gestellt. (Rohlfs „Meine Mission nach Abessynien.“ Leipzig 1883.) Noch 1905 erklärte der damalige Negus, jüdischer Abkunft zu sein. (Grunewald Mitt. II, 30.) Die Erzählung von der Zusammenkunft Salomos mit der Königin von Saba im Koran, Sure 27, weist große Ähnlichkeit mit der Legende des Targ. Scheni auf.



Raschis Tiefblicke in die Religionsgeschichte.

Von Rabb. Dr. S. Funk, Wien.

I.

„In Raschis Zeiten hat ein Tropfen Tinte ein Goldstück gekostet", lautet ein bekanntes Sprichwort. An die innere Wahrheit dieses Volksspruches erinnerte mich die interessante Auseinandersetzung Prof. Sulzbachs im zweiten Hefte dieser gesch. Monatsschrift über das schroffe Vorgehen des Patriarchen R. Gamaliel gegen seinen großen Zeitgenossen R. Josua. Weil es der letztere gewagt hatte, die Richtigkeit einer Zeugenaussage zu bestreiten, auf welche hin R. Gamaliel den Neujahrstag festgesetzt hatte, befahl der Patriarch dem R. Josua in Reisekleidern mit dem Wanderstabe und mit Geld im Beutel vor ihm zu erscheinen an dem Tage, auf welchen nach dessen Berechnung der Versöhnungstag fallen würde (Rosch haschana. II, 8, 9). Mit Recht bemerkt Prof. Sulzbach (S. 77): „Aber eines ist zu bedenken: die Anzweiflung der Glaubwürdigkeit ging doch gar nicht von R. Josua, sondern von dem alten R. Dosa aus, dem R. Josua alsdann zustimmte! Warum wendet sich dann der Zorn des Patriarchen nur gegen diesen?" Diese Frage, die auch durch den Hinweis auf das hohe Alter R. Dosas nicht an Schwere verliert, da ja auch R. Josua — „mein Lehrer an Weisheit!" rufts ihm der Patriarch zu — im hohen Alter stand, beschäftigte auch Raschi und Raschi gibt die einzig richtige Lösung, indem er zu den Worten R. Josuas רואה אני את דבריך die drei Worte hinzufügt: לעבר את החדש. Höchst überflüssig scheinende Worte, da es sich ja doch um gar nichts anderes handeln kann?! Raschi macht aber den vom Talmud so oft betonten Unterschied zwischen הלכה und מעשה. Theoretisch durfte man jeden und in jeder Sache bekämpfen. Kein Patriarch stand so hoch, als daß er nicht bekämpft worden wäre. Unfehlbarkeit wurde keinem Lehrer und keinem Führer zuerkannt. R. Gamaliel hatte darum keinen Anlaß, gegen R. Dosa einzuschreiten. R. Dosa bekämpfte ihn theoretisch und das war sein gutes Recht. R. Josua aber wollte die Konsequenzen ziehen; wollte die Theorie R. Dosas in die Praxis umsetzen. Darum sagt Raschi „רואה אני". Ich finde, daß du Recht hast, der Monat soll ein Schaltmonat sein; R. Josua, wollte — wie später sein Neffe R. Chananja in Babylonien (vgl. Ber. 63a jer. Ned. VI, 8) — die Bestimmung des Kalenders selbständig, nach der Ansicht R. Dosas modifizieren, und da mußte der Patriarch eingreifen, mußte mit aller Energie auftreten, wie das sein Nachfolger auch R. Chananja gegenüber tat. Aber natürlich nur R. Josua gegenüber. Daß Raschi das Richtige getroffen, liegt auf der Hand und wir können nur den Worten des großen Raschiforschers, Prof. Berliners זצ"ל zustimmen, der an irgendeiner Stelle von Raschi sagt: „Mit offenem Blicke durchdringt er den oft dunkelen Gang im

tiefen talmudischen Schacht, um in knappem Ausdruck, manchmal nur mit einem Worte, die Situation klar zu stellen.“

II.

In Jebamoth 63b wird von dem Siege der Neuperser über die Arsaziden berichtet. Die siegestrunkenen Perser wüteten nun mit fanatischer Grausamkeit gegen die Andersgläubigen. Sie untersagten den Genuß des Fleisches, verboten die rituellen Bäder und entweihten die jüdischen Friedhöfe. Aber diese drückenden Verordnungen der Magier werden als eine nach dem göttlichen Prinzipe מדה כנגד מדה verhängte Gottesstrafe hingestellt, nach welchem in der Strafe die Eigenart und der Charakter des Verbrechens zu Tage tritt. Das Verbot des Fleischgenusses war die Strafe dafür, daß sie den Priestern die üblichen Priestergaben vorenthielten. So faßt Raschi das מפני המתנות auf, fügt aber zu dem גזרו על הבשר des Talmud hinzu: שלא יאכלו בשר שחוטה. Nur das geschlachtete Fleisch untersagten sie. — Die Perser nämlich untersagten keineswegs den Genuß des Fleisches schlechtweg, wie man das גזרו על הבשר deuten könnte. Sie untersagten nur das Töten der Tiere, wenn man von dem getöteten Stücke nicht Kinnbacken, Zunge und linkes Auge opferte (Justi, Gesch. des alten Persiens S. 81 und 200). Da aber die Juden sich selbstverständlich zu diesen Opfergaben nicht verstehen konnten, mußten sie auf den Fleischgenuß verzichten. So ließ die Art der Strafe den Charakter der Sünde unverkennbar hervortreten. Weil sie ihren Priestern die Priestergaben vorenthielten, sollten sie diese den heidnischen Priestern geben. Raschi hat jedenfalls einer richtigen Tradition folgend die Talmudstelle treffend kommentiert.

(Fortsetzung folgt.)



Die nationalen Forderungen des jüdischen Volkes in Rußland und seine politischen Parteien.

Von J. Kahan, Berlin.

(Schluß.)

Ich habe im ersten Teile meiner Ausführungen die jüdischen nationalen Forderungen in Rußland darzulegen und zu begründen versucht. Im folgenden wollen wir auf das politische Programm

der einzelnen jüdischen Parteien wie auf das jüdische Parteiwesen überhaupt näher eingehen.

Vor allem sei hier folgendes gesagt: Wir werden nur die jüdischen Parteien vor der lezten russischen Revolution im Auge haben können. Mit der siegreichen russischen Revolution begann für die jüdischen Parteien eine neue Phase der Entwicklung, die noch nicht zum Abschlusse gekommen ist. Alles, was bisher nur Theorie war, beginnt jetzt unmittelbar Wirklichkeit zu werden. Ganz neue Ausblicke öffneten sich, ganz neue Möglichkeiten entstanden. Die jüdischen Parteien mußten ihre bisherigen Losungen einer Prüfung unterziehen, um sich zu überzeugen, ob sie noch den veränderten Lebensbedingungen entsprechen, ob sie nicht veraltet sind. Die jüdischen Parteien mußten ihr politisches Programm revidieren.

Hier in Deutschland sind wir nicht imstande diese ganze Entwicklung richtig zu verfolgen. Denn uns fehlt der unmittelbare Kontakt mit dem russischen Judentum. Nur spärliche Nachrichten dringen zu uns, die Zeugnis ablegen von der mächtigen jüdischen Bewegung innerhalb Rußlands und die nur ein schwaches Echo der dortigen Ereignisse sind.

Um so nötiger ist es vielleicht, daß wir das politische Programm und das Wesen der jüdischen Parteien aus den Zeiten vor der letzten russischen Revolution genau kennen lernen. Dann erst werden wir, mit Hilfe der wenigen Nachrichten, die wir aus Rußland bekommen, imstande sein, die neuen Erscheinungen im Leben der russischen Judenheit richtig zu begreifen und zu beurteilen. Dann erst wird sich die ungefähre Richtung erkennen lassen, in der die allgemeine Entwicklung vor sich geht. Es wird sich dann auch ermöglichen lassen, gewisse Schlüsse auf die Zukunft zu ziehen und den weiteren Verlauf der Dinge ungefähr voraus zu sagen.

Ich werde am Schlusse meiner Ausführungen die Veränderungen, die in den jüdischen Parteien während der Revolution eingetreten sind, berücksichtigen und einen ungefähren Ausblick in die Zukunft zu geben versuchen.

Wir haben bisher nur die spezifischen nationalen Forderungen des jüdischen Volkes in Rußland kennen gelernt.

Aber selbstverständlich erhebt es daneben auch Forderungen auf allgemein-politischem Gebiete, die sich auf die politische Ordnung der Dinge im Reiche überhaupt beziehen. Auch diese allgemein-politischen Forderungen finden in dem Programm der jüdischen Parteien einen entsprechenden Widerhall.

Was diesen allgemein-politischen Teil ihres Programms anbetrifft, scheiden sich die jüdischen Parteien in bürgerliche und sozialistische.

Die Stellung der bürgerlichen jüdischen Parteien zwischen den anderen politischen Parteien des Reiches war von selbst gegeben. Sie konnten nur eine liberale und freiheitliche Regierung für Rußland anstreben. Denn nur unter einem liberalen Regime hätte das System der steten Unterdrückung und Ungerechtigkeit sein Ende gefunden. Zusammen mit dem alten System hätte auch die Ausnahmegesetzgebung gegenüber den Juden verschwinden müssen. Nur unter einer freiheitlichen Regierung könnten die jüdischen Parteien die Verwirklichung ihres nationalen Programms erhoffen. Und tatsächlich erstreben die bürgerlichen jüdischen Parteien in politischer Hinsicht dieselben Ziele wie die Partei der Kadetten.

Die Kadetten, das heißt die Konstitutionellen Demokraten, entsprechen, auf deutsche Verhältnisse übertragen, der fortschrittlichen Volkspartei, stehen vielleicht noch etwas mehr links. Das Programm der Konstitutionellen Demokraten erhellt schon aus ihrem Namen: Heranziehung des Volkes zur Regierung, allgemeines gleiches und proportionelles Wahlrecht, möglichste Dezentralisation der Regierung und der Verwaltung, Autonomie an alle Völker Rußlands, innere Reformen u.s.w. An der Schaffung dieser Partei haben die Juden einen regen Anteil genommen und in ihr stets eine große Rolle gespielt. Der jüdische Rechtsanwalt Winawer ist ein Mitglied des Zentralkomités der Kadetten und einer ihrer bedeutendsten Führer. Das kadettische Organ Rjetsch wurde von einem Juden begründet und hat sich stets der Juden warm angenommen. Das ist die Partei, die jetzt an der Spitze der russischen provisorischen Regierung steht und zu der solche Namen zählen wie Miljukow Tereschtschenk usw.

Das politische Programm der bürgerlichen jüdischen Parteien entspricht wie gesagt ungefähr dem Programm der Kadetten. Was nun die jüdischen sozialistischen Parteien anbelangt, so haben sie selbstverständlich ihr nationales Programm mit den sozialistischen Weltanschauungen verbunden und sind in den Fragen der allgemeinen Politik mit den übrigen sozialistischen Parteien des Reiches zusammengegangen. Die Poale-Zion z. B. verbinden ihren Zionismus mit dem extremsten Marxismus.

Aus dem obengesagten wird klar, daß wir in Rußland jüdische Parteien finden, die national auf demselben Boden stehen und sich nur in allgemeinpolitischer Hinsicht unterscheiden: Die Zionisten und die Poale-Zion z. B. Und umgekehrt: Manche politisch gleichgesinnte jüdische Parteien gehen auseinander nur in ihrem nationalen Programm; wie z. B. Der Bund und die jüd. Ssejm-Partei.

Nach alldem, was hier vorangeschickt wurde und was unbedingt notwendig war, um das Wesen der jüdischen Parteien richtig zu begreifen, können wir zur Betrachtung der jüdischen Parteien übergehen.

Wir müssen erstens genauer feststellen, welche jüdische Organisation den Namen einer politischen verdient. Es gibt in Rußland eine große Anzahl von jüdischen Verbänden und Organisationen, welche, obgleich sie sehr viele Mitglieder zählen, keineswegs alle politisch genannt werden können. Unter diesem Namen verstehen wir nur solche Organisationen, die ein klares, festumrissenes und bestimmtes politisches und nationales Programm haben und die als geschlossene Verbände am politischen Leben des Reiches teilnehmen. Solcher Organisationen gab es in Rußland vor der letzten Revolution, falls wir die jüdische territorielle Organisation hinzuzählen, neun und zwar: Die jüdische Volksgruppe, die jüdische demokratische Gruppe, die jüdische Nationale Partei, die jüdische territorielle Organisation, die Zionistische Organisation und die vier jüdischen sozialistischen Parteien: Der Bund, die Territorialisten-Socialisten, Die Ssejm-Partei und die Poale-Zion.

Die jüdische Volksgruppe ist vor ungefähr zwölf Jahren entstanden. Im März 1905 fand in Wilna eine große jüdische Zusammenkunft statt, an der sich die Vertreter der verschiedensten Schichten des jüd. Volkes in Rußland beteiligten. Es war am Vorabend der ersten Revolution. Man hat auf dieser Konferenz die Schritte erwogen, welche unternommen werden sollten, um für die Juden die Gleichberechtigung zu erlangen. Das Ergebnis dieser Konferenz war die Gründung des „Verbandes zur Erreichung der jüdischen Gleichberechtigung". Dieser Verband war an sich ganz parteilos gedacht. Er sollte eine Centralorganisation darstellen, in der alle Schichten der jüd. Bevölkerung vertreten sein sollten, einzig und allein zum Ziele, die Gleichberechtigung der Juden zu erreichen. Und tatsächlich gehörten diesem Verbande an fromme Rabbiner wie auch ganz liberale Juden, Zionisten sowohl, wie Assimilanten. Ein Stand war aber in ihm besonders stark vertreten. Das war die jüdische Intelligenz, und zwar die jüdische Intelligenz Petersburgs. Man muß diesen Kreis genau kennen, um über ihn richtig zu urteilen. Es gehören ihm meistens ganz assimilierte Juden an, die kraft ihrer großen Begabung und hervorragenden Talente zu sehr hohen Stellungen im gesellschaftlichen Leben gelangt sind. In der hohen Petersburger Gesellschaft, wie im politischen Leben überhaupt spielen sie eine überaus wichtige Rolle. Meistens sind es Rechtsanwälte. Wir treffen unter ihnen berühmte Namen, wie z. B. Winawer, jetzt ein Senator, Sliosberg und andere. Mit dem Judentum verbindet sie wohl kaum mehr als ein Pietätsgefühl. Aber der Juden haben sie sich stets warm angenommen und waren ihre Fürsprecher in der Not.

Diese einflußreichen jüdischen Kreise haben dem „Verbande zur Erreichung der jüdischen Gleichberechtigung" sozusagen ihren Stempel aufgedrückt, sie führten seine Politik. Und es war eine eigenartige Politik, die sie trieben. Sie führten keinen offenen politischen Kampf für die Rechte der Juden. Sie suchten vielmehr ihre großen Verbindungen und den großen persönlichen Einfluß, den sie in der höchsten Gesellschaft der Hauptstadt hatten, auszunutzen. Sie bemühten

sich diesen oder jenen Minister für sich zu gewinnen, an dieser oder jener hohen Stelle Stimmung für ihre Sache zu machen. Es war, wie man es nennt, eine echte Schtadlones-Politik, und das Volk hat diese Kreise trefflich mit dem Namen gekennzeichnet: Die Erreicher!

Dieser Kreis Petersburger Intelligenz hat dem Verbande auch sein politisches und nationales Gesicht gegeben. Politisch hielten sie auf das engste mit den Kadetten. Das ist leicht erklärlich, da die jüdische Intelligenz Petersburgs, wie schon gesagt, in der Kadettenpartei eine horvoragende Rolle spielt. Das nationale Programm des Verbandes läßt sich in folgende Worte zusammenfassen: Seine Führer wollten à tout prix die Abschaffung der Judengesetzgebung erreichen, gleichwohl auf welchem Wege, um dann als Russen mosaischen Glauben endlich weiter leben zu können, weiter gingen ihre Wünsche nicht.

Wir wissen, daß der „Verband zur Erreichung der jüdischen Gleichberechtigung“ durch seine Politik nichts erreicht hat. Nur die siegreiche russische Revolution, die allen Bürgern Rußlands die Freiheit brachte, hat auch den Juden ihre vollen Rechte wiedergegeben.

Die jüdische Intelligenz, die an der Spitze des Verbandes stand, hat sich nun, in der Zeit zwischen den beiden russischen Revolutionen, stark verändert. Der Einfluß der Zeit machte sich auch hier bemerkbar. Auch diese assimilierten jüd. Kreise konnten sich der Welle der jüdischen nationalen Bewegung, die durch das gesamte Judentum ging, nicht auf die Dauer verschliessen. Sie wurden alle allmählich, wenn auch sehr langsam, nationalisiert. Das machte sich schon an dem Namen des Verbandes bemerkbar. Der Name „Verband zur Erreichung der jüd. Gleichberechtigung“ wurde durch den Namen „Verband zur Erreichung der jüdischen Vollberechtigung“ ersetzt, an dessen Stelle wiederum die Bezeichnung „Jüdische Volksgruppe“ trat.

Die jüdische Volksgruppe hat die Notwendigkeit einer eigenen Schule eingesehen. Sie fordert auch, daß den Juden die Möglichkeit gegeben werde, Sabbath anstatt Sonntag zu feiern.

Sie unterstützt das Recht der Juden auf eine national-kulturelle Selbstbestimmung. Die jüdische Volksgruppe hat das Programm des „Verbandes" entsprechend erweitert. Ihr nationales Programm ist aber nicht scharf genug ausgeprägt, nicht mit dem nötigen Nachdruck formuliert. Man sieht, daß es für den Verband nur etwas nebensächliches war, nur eine Konzession an den Geist der Zeit.

Mit der letzten russischen Revolution war das Ziel des Verbandes erreicht. Er existiert jedoch weiter mit etwas breiterem Programm als „die jüdische Volksgruppe" oder auch nach ihrer politischen Gesinnung jüdisch-kadettische Volksgruppe genannt. Es ist eine politische Gruppe, die nicht durch ihre Mitgliederzahl stark ist, sondern durch den großen Einfluß ihrer Mitglieder. Politisch unterstützt sie die Kadetten, und ihre endgültige Stellung zu den jüdischen Fragen wird sich erst zeigen müssen.

Eine ähnliche Erscheinung nehmen wir bei der jüdisch-demokratischen Gruppe wahr. Auch in ihr spielt die jüdische assimilierte Intelligenz die Hauptrolle. Wie schon ihr Name besagt, steht sie in allgemeiner Politik nach links und ist demokratischer als die jüdisch-kadettische Volksgruppe. Die Stellung in den jüdischen Fragen wird wohl ungefähr dieselbe sein. An Mitgliederzahl und an Einfluß steht die jüdisch-demokratische Gruppe weit hinter der jüdischen Volksgruppe zurück. Sie zählt nur ein paar Hundert Mitglieder. An der Spitze der jüdisch-demokratischen Gruppe standen Efroikin und Landau. Die Gruppe verfügt über ein eigenes Organ, welches den Namen Nowyj Putj trägt, was „der neue Weg" bedeutet.

Bezeichnender Weise nennen sich die „jüdische Volksgruppe" sowohl, wie auch, „die jüdisch-demokratische Gruppe" nur Gruppen, nicht etwa Parteien. Sie können auch unmöglich Parteien genannt werden, da hinter ihnen keine Volksmassen stehen. Sie sind tatsächlich nur geschlossene Kreise von einflußreichen Persönlichkeiten, welche sich auf politischem Ge-

biete betätigen. Eine politische Partei, im vollsten Sinne des Wortes, stellt dagegen die „jüdische Nationale Partei“ dar.

Die jüdische Nationale Partei, auch die Autonomisten-Partei genannt, hat sich als Partei im Jahre 1906 konstituiert. Die theoretischen Grundlagen dieser Partei sind aber noch viel früher geschaffen worden. Und zwar war es der bekannte jüdische Historiker Dubnow, der in seinem Buche „Briefe über das alte und neue Judentum“ die Theorie des jüdischen Autonomismus wissenschaftlich begründet hat. Ich kann hier nicht auf den Inhalt dieses bekannten Werkes genau eingehen. So viel sei aber hier gesagt. Nach längeren Untersuchungen gelangt Dubnow zu dem Schlusse, daß das Weiterbestehen eines Volkes inmitten der andern Völker durch seine specifische nationale Kultur gewährleistet wird. Diese nationale Kultur ist es, die seine Assimilation mit der Umgebung verhindert und das Volk als einen besonderen Organismus am Leben erhält. Jedes Volk muß daher die Möglichkeit haben, sich geistig und kulturell frei zu entwickeln. Daraus zieht Dubnow die Konsequenzen, indem er auch für die Juden Rußlands eine national-kulturelle Autonomie verlangt.

Tatsächlich, sagt Dubnow, besaßen wir im Laufe unsrer ganzen Geschichte stets eine Autonomie auf dem Gebiete unsres inneren Lebens. Nur erkauften wir uns diese Autonomie mit unsern bürgerlichen Rechten. Waren wir denn nicht innerhalb des Ghettos ganz autonom? Und die berühmte Vierländersynode in Polen — was war es denn anderes, als eine breite national-kulturelle Autonomie, mit einer eigenen gesetzgebenden Körperschaft an der Spitze? Als aber die Zeit der Emanzipation heranbrach, da opferten wir diese nationalen Vorrechte, um an ihrer Stelle die bürgerliche Gleichberechtigung zu erlangen. Den „Juden als Bürgern — Alles, den Juden als Volk — nichts“, so hieß es damals. Das darf nicht sein, sagt Dubnow. Beides nationale und bürgerliche Rechte — können sich vertragen und nur zusammen haben sie einen Sinn. Wir müssen auch jetzt eine Autonomie haben, ähnlich jener, die wir im Laufe unsrer Geschichte stets besaßen.

Die Verwirklichung dieser Autonomie stellt sich die jüdische Nationale Partei, die, wie gesagt, dem Geiste Dubnow's entspringt, folgendermaßen vor: Zur Trägerin der nationalen Rechte wird die einzelne jüdische Ortsgemeinde. Sie soll eine ähnliche rechtliche Stellung haben, wie die jüdische Gemeinde in Deutschland. Während aber die deutsche jüdische Gemeinde ausschließlich religiös und nur eine Kultusgemeinde ist, soll die jüdische Gemeinde in Rußland einen national-religiösen Charakter tragen. Ihre Kompetenz soll sich nicht nur auf den Kultus, sondern auch auf andere Gebiete des jüd. Lebens, erstrecken, nämlich: Nationale Schule, Volksgesundheit, öffentliche und soziale Hilfe, Emigration und Wohltätigkeit. Sie soll selbstverständlich zur Deckung dieser Bedürfnisse von dem Staate entsprechende Summen erhalten und soll berechtigt sein, Steuern von ihren Mitgliedern zu erheben und für ihre Institutionen Satzungen und Instruktionen innerhalb der Reichsgesetzgebung zu erlassen.

Alle jüdischen Ortsgemeinden bilden zusammen den Rußländischen Gemeindebund, an dessen Spitze ein Exekutiv-Comité steht.

Dieser Gemeindebund trägt, gleich der einzelnen jüd. Gemeinde, einen staatsrechtlichen Charakter und, seine Beschlüsse sind für alle Ortsgemeinden obligatorisch. Es ist also keine autonome Landesorganisation, sondern eine autonome Gemeindeorganisation, die von der jüdischen Nationalen Partei verlangt wird.

Es sei bei dieser Gelegenheit gesagt, daß sämtliche jüdische bürgerlichen Parteien, also auch die jüdische Volksgruppe, die jüdisch-demokratische Gruppe, und die Zionistische Partei die jüdische national-kulturelle Autonomie auf diese Weise verwirklicht sehen wollen. Sie alle machen zum Träger der nationalen Rechte eine jüdische national-religiöse Gemeinde, und einen jüdischen Gemeindebund, deren Kompetenz sich auf die obenerwähnten Gebiete erstreckt. Nur daß die jüdische Volksgruppe, z. B. die jüdische Gemeinde und den jüdischen Gemeindebund als freie Vereinigungen sich vorstellt, während

sie bei der jüdischen Nationalen Partei und bei den Zionisten einen staatsrechtlichen Charakter tragen.

Zum Programm der jüdischen Nationalen Partei gehört ferner: Die Forderung der Anerkennung der jüdischen Sprache und ihrer Zulassung zum öffentlichen Leben. Die Verlegung der Zwangsruhe für die Juden von Sonntag auf Sabbath. Und die Anerkennung und Erhaltung der Normen des jüdischen Eherechtes.

Nirgends begegnen wir in dem Programm der jüdischen Nationalen Partei einem Hinweis auf die Notwendigkeit eines Territoriums für die Juden. Die jüdische Nationale Partei leugnet diese Notwendigkeit. Das ist eben der innere Sinn der Dubnow'schen Theorie und der Autonomiebewegung, daß sie glaubt die jüdische Frage durch eine nationale Autonomie vollständig lösen zu können und ein Territorium für uns für einen unnötigen Luxus hält. Eine in dieser Beziehung ähnliche und in vielen Hinsichten noch radikalere Stellung nimmt eine zweite jüdische Partei ein, nämlich der Bund.

Der Bund, oder wie sein voller Name lautet: Allgemeiner jüdischer Arbeiterbund in Litauen, Polen und Rußland ist die älteste jüdische Partei. Der Bund ist aus propagandistischen Arbeiterzirkeln entstanden, die sich in Wilna im Jahre 1886 bildeten, um von zielbewußten Sozialdemokraten für ihre Lehren vorbereitet zu werden. Als Partei hat er sich erst im Jahre 1897 konstituiert. Will man das Programm des Bundes und den Gang seiner Entwicklung richtig verstehen, so darf man keinen Augenblick vergessen, daß der Bund nicht gegründet wurde, um jüdische Interessen zu verteidigen, sondern um den sozialistischen Gedanken unter den jüdischen Arbeitern zu verbreiten. Es war am Anfang nur eine sozialistische Partei in der jüdischen Straße und ist es in gewisser Hinsicht geblieben. Daraus läßt sich die Stellung des Bundes zu den nationalen Problemen erklären. Die Bundisten legten stets mehr Wert darauf, gute Sozialisten als gute Juden zu sein. Sie begnügten sich deshalb mit der Forderung der bürgerlichen Gleichberechtigung für die Juden. Sie fürchteten immer, die nationalen

Interessen würden ihre Aufmerksamkeit von den Klasseninteressen ablenken. Unter dieser Begründung wurde auch z. B. auf dem 3. Parteitag in Kowno im Jahre 1889 der Vorschlag abgelehnt, die Forderung der bürgerlichen Gleichstellung durch eine umfassendere Forderung der nationalen Gleichstellung zu ersetzen. Zwar sind die Bundisten seitdem auf dem Wege der nationalen Forderungen weitergegangen und haben ihr Programm entsprechend erweitert. So leugneten sie früher die Notwendigkeit einer besonderen Sprache für die Juden. Ihre Führer, die aus der assimilierten Intelligenz stammten, mußten aber zum Volke jdisch reden, wenn sie verstanden werden wollten. So haben sie sich merklich und allmählich nationalisiert. Jetzt erkennen sie das jdische als die einzige jüdische nationale Sprache an. Die Bundisten schritten aber auf diesem Wege der Nationalisierung nur langsam vor. Sie führen bis jetzt einen erbitterten Kampf gegen die andern jüdischen sozialistischen Parteien, die ein breiteres nationales Programm haben, so besonders gegen die Poale Zion. Sie werfen ihnen vor, keine guten Sozialisten zu sein und sich den Bourgeois-Interessen verkauft zu haben. Es ist für den Bund sehr charakteristisch, daß er von diesem extrem-sozialistischen Standpunkte aus im Jahre 1905 sich gegen die Wiederherstellung Polens aussprach. Und noch vor zwei Jahren, als die Juden in Rußland eine Selbstbesteuerung zu gunsten der zahlreichen jüdischen Flüchtlinge eingeführt haben, haben sich die Führer des Bundes gegen diese Selbstbesteuerung ausgesprochen, weil durch sie das nationale Moment zu sehr hervorgehoben und die Klassengegensätze zu sehr vertuscht würden.

Das nationale Programm des Bundes hat sich, wie gesagt, stets geändert, da sich seine assimilierten Führer immer der Masse anpassen mußten, die naturgemäß national ist. Ihr Programm enthält aber nur eine nationale Forderung — die der eigenen Schule in jdischer Sprache. Sie fordern nur eine kulturelle Autonomie und ihr Programm ist daher viel enger, als die der jüdischen Nationalen Partei. Die Bundisten stellen sich aber die Verwirklichung dieser Autonomie ganz anders

vor. Bei der jüdischen Nationalen Partei, wie bei den anderen jüdischen bürgerlichen Parteien ist die autonome nationale jüdische Gemeinde der Grundstein der jüdischen Autonomie. Die Bundisten standen aber der jüdischen Gemeinde, in der Form, wie sie bei uns existierte, immer sehr mißtrauisch gegenüber, da in ihr die bürgerlichen Elemente stets die Oberhand hatten. Die Bundisten fordern daher keine Gemeindeautonomie, sondern einen jüdischen Kulturssejm, also eine höchste jüdische Kulturinstanz, die die Trägerin der jüdischen Kulturautonomie sein soll. Dieser Sejm soll staatsrechtlich als die oberste Instanz auf kulturellem Gebiete anerkannt und mit entsprechenden Rechten ausgestattet werden. Seine Beschlüsse sollen an einzelnen Orten durch spezielle Kulturkommissionen ausgeführt werden. Im Laufe der Zeit hat der Bund seine schroff ablehnende Haltung der jüdischen Gemeinde gegenüber etwas gemildert. Er hat sie als Organ der lokalen Selbstverwaltung anerkannt und ihr die jüdische Schule überlassen. Doch soll sonst die jüdische Gemeinde rein weltlichen Charakter tragen. Die jüdischen religiösen Bedürfnisse sollen außerhalb der Gemeinde durch freie Vereinigungen befriedigt werden. In diesem Zusammenhange möchte ich bemerken, daß alle jüdischen sozialistischen Parteien die Säcularisierung der Gemeinde, also ihre Verweltlichung ansstreben.

Jüdische Nationale Partei und der Bund das sind die beiden Parteien, die autonomistisch genannt werden können. Im Programm dieser beiden Parteien fehlt jeder Hinweis auf ein Territorium und besonders der Bund hat stets jeden territoriellen Gedanken bei den anderen jüdischen Parteien äußerst heftig bekämpft. Den territoriellen Gedanken finden wir aber im Programm aller übrigen fünf jüdischen Parteien, als deren erste ich hier die jüdische Territorielle Organisation betrachten möchte.

Die jüdische Territorielle Organisation ist auf dem siebenten Zionisten-Kongreß in Basel im Jahre 1905 entstanden. Die englische Regierung hatte Herzl Uganda als Kolonisationsland angeboten. Noch auf dem sechsten Kongresse war Stimmung

dafür vorhanden den Vorschlag a limine abzulehnen, mit der Begründung, der Kongreß könne nur Vorschläge annehmen, die sich auf Palaestina beziehen. Dem Einflusse Herzls gelang es aber, den Kongreß dazu zu bewegen, den Vorschlag zu prüfen und eine spezielle Kommission nach Uganda zu entsenden, um das Land in Augenschein zu nehmen. Die Kommission hat dem siebenten Kongreß von ihrer Reise Bericht erstattet. Sie erklärte, daß sich Uganda durch seine klimatischen und sonstigen Verhältnisse für eine jüdische Kolonisation nicht eigne. Ein Teil der Delegierten, mit Jsrael Zangwill an der Spitze, stimmte nun dafür, der englischen Regierung für ihr Angebot zu danken und sie um ein passenderes zu ersuchen. Der Kongreß beschloß aber mit überwiegender Mehrheit, überhaupt keine Vorschläge mehr entgegenzunehmen, die sich nicht auf Palaestina und seine Nachbarländer beziehen. Er erklärte, es sei das ausschließliche Ziel des Zionismus, für die Juden eine öffentlich-rechtliche Heimstätte in Palaestina zu erlangen. Darauf traten Zangwill und seine Anhänger aus der Zionistischen Organisation aus und begründeten die „Jewish Territorial Organisation", die jüdische Territorielle Organisation. Im Gegensatz zu der zionistischen Organisation fühlt sie sich an kein bestimmtes Land gebunden und sucht für die Juden ein geeignetes Territorium zu erlangen, wo es auch gelegen sein mag. Den größten Teil ihrer Anhänger zählt diese Organisation in England, wo sich auch ihr Sitz befindet.

Man kann nicht von einer jüdischen Territoriellen Partei sprechen. Denn es fehlt dieser Organisation an der Klarheit des Zieles und einem positiven Parteiprogramm. Die Ursache ist, daß die jüdische Territorielle Organisation keine nationalen Forderungen für die Länder der Diaspora aufstellt. Vielmehr richtet sie ihr ganzes Augenmerk auf die Erlangung eines Territoriums für die Juden. Dabei schadet ihr noch ungemein der Umstand, daß sie gar kein bestimmtes Territorium im Auge hat. Vor einigen Jahren hieß es: Cypern! Dann hat man viel von Angola gesprochen. Diese Umbestimmtheit eben macht es dieser Organisation unmöglich, eine Volkspartei zu

werden, wie es die Zionistische Organisation geworden ist. Denn dazu gehört doch vor allem, daß man ein sicheres Ziel vor Augen hat. Diese jüdische Territorielle Organisation bleibt daher auf einen engen Kreis von Politikern beschränkt. Ich habe sie hier erwähnt, weil sie jedenfalls eine politische Richtung darstellt, eine Form des jüdischen politischen Gedankens, an der man nicht vorübergehen kann.

Ganz anders dagegen steht es mit den Sozialisten-Territorialisten, oder der S. S. Partei, wie sie auch genannt wird. Da ihr Programm viel bestimmtere Züge aufweist, war es ihnen auch möglich, eine größere Zahl von Anhänger um sich zu sammeln und zu einer wirklichen Volkspartei zu werden. Diese Partei ist ebenfalls auf dem 7ten Zionistenkongreß entstanden, indem viele Mitglieder aus der zionistisch-sozialistischen Fraktion Poale Zion austraten und eine eigene Partei begründeten. Die Territorialisten-Sozialisten erstreben dasselbe Ziel, wie die jüdisch-territorielle Organisation, also ein eigenes Territorium für die Juden. Nur wollen die Territorialisten-Sozialisten die künftige jüdische Gemeinschaft nach sozialistischen Grundsätzen einrichten. Dieselben Grundsätze verfolgen sie auch in ihrem nationalen Programm für die Juden in der Diaspora. Ihr Progamm unterscheidet sich von dem Programm aller übrigen jüdischen Parteien dadurch, daß sie den ganzen Complex jüdischer Fragen ausschließlich durch freie Vereinigungen zu lösen hoffen. Die jüdische Nationale Partei verlangt, daß die jüdische Ortsgemeinde und der jüdische Gemeindebund staatsrechtlichen Charakter tragen sollen. Die Bundisten gehen einen Schritt weiter und verlangen einen staatsrechtlich anerkannten jüdischen Kulturssejm. Noch viel weiter in ihren Forderungen geht die Ssejmpartei, von welcher später noch die Rede sein wird. Demgegenüber verlangen die Sozialisten-Territorialisten für keine ihrer Institutionen einen staatsrechtlichen Charakter. Ihr Programm sieht eine Reihe von privaten, freien Organisationen vor, wie z. B. eine Kulturorganisation, eine Emigrationsorganisation, eine Organisation für soziale Hilfe und ähnliches. Die erste Organisation wird

die Bedürfnisse auf kulturellem Gebiete befriedigen, die zweite die Emigrationsbewegung leiten usw. Diese Organisationen beanspruchen auch keine Besteuerung. Die nötigen Geldmittel sollen durch Beiträge und entsprechende Zuwendungen beschaffen werden.

Der praktische Unterschied zwischen einer staatsrechtlich anerkannten jüdischen Gemeinde und einer solchen freien Organisation besteht darin, daß in der ersten z. B. ein Kind gezwungen sein könnte, eine entsprechende jüdische Schule zu besuchen, während in der zweiten von so einem Zwange nicht die Rede sein kann. Die Sozialisten-Territorialisten glauben ihrer sozialistischen Gesinnung besser gerecht zu werden, wenn sie alle Entschließungen auf nationalem Gebiete dem freien Willen der einzelnen überlassen und auf sie keinen Zwang von außen ausüben.

Wenn uns das Programm der S. S. Partei etwas merkwürdig anmutet, so müssen wir nicht vergessen, daß sie vor allem Territorialisten sind und eine endgültige Lösung der jüdischen Frage nur auf eigenem Territorium erhoffen. Auch ist die Partei zu einer Zeit entstanden, als man die territorielle Lösung der Judenfrage als unmittelbar bevorstehend ansah. Ihr nationales Programm für die Länder der Diaspora spielt dabei nur eine untergeordnete Rolle. Die Sozialisten-Territorialisten meinen allenfalls, daß auch ein solches System von freien Organisationen die jüdischen Bedürfnisse wird befriedigen können. Und ganz besonders hoffen sie darauf, daß es einer großen zentralen Emigrationsorganisation gelingen wird, den Strom der Auswanderer nach einem Territorium zu lenken, das geeignet ist, das jüdische Kolonisationsland zu werden. So wird sich allmählich auf einem Boden eine jüdische Majorität bilden und somit wird auch ihr Hauptziel erreicht werden.

Im Vergleich mit dem Programm der S. S. erscheint uns das nationale Programm der Ssejm-Partei besonders breit. Und in der Tat ist es die Ssejm-Partei, die in ihren nationalen Forderungen am weitesten geht und zwischen den übrigen jüdischen politischen Parteien einen ganz besonderen Platz einnimmt.

Die Ssejm-Partei ist ebenfalls eine sozialistische Partei. Sie ist im Jahre 1906 entstanden. Ihre bedeutendsten Theoretiker waren Ratner und Schitlowsky. Sie führt den Namen einer Ssejm-Partei, weil die Forderung eines jüdischen Ssejms das charakteristischste Merkmal ihres nationalen Programmes ist, das sie von den anderen jüdischen Parteien scharf trennt.

Die Ssejmisten gehen in der Verfolgung des Prinzips der personellen Autonomie, auf dem das ganze jüdische nationale Programm für die Diaspora aufgebaut ist, am weitesten. Es ist ihnen, wie allen anderen jüdischen Parteien, klar, daß wir uns in unserer Lage den Ukrainern in Galizien oder den Polen im Königreich Polen z. B. nicht vergleichen können. Denn diese haben ein Territorium, auf dem sie die Mehrheit bilden, und infolgedessen kommt für sie eine territorielle Autonomie in Betracht, eine Selbstverwaltung in Grenzen eines bestimmten Gebietes, was für uns unmöglich ist. Unsere Lage gleicht aber der der Polen in der Ukraina, oder der Ukrainer in Großrußland. Auf diesen Gebieten machen diese beiden Nationen nirgends eine Mehrheit aus. Sie bilden da nur meistens städtische Siedelungen, die über das ganze Gebiet zerstreut sind, genau so wie die Juden. Sie erheben aber auch da nationale Ansprüche, die man dadurch befriedigen kann, daß man ihnen das höchste Maß der nationalen Selbstverwaltung einräumt, eine möglichst breite personelle Autonomie. Es wird keine territorielle, sondern eine national-politische Autonomie sein müssen. Eine solche national-politische Autonomie verlangt die Ssejm-Partei auch für die Juden.

Wir wissen schon, wie sich die jüdische Nationale Partei die Verwirklichung der Autonomie gedacht hat. Sie forderten nicht die Anerkennung der jüdischen Nation in Rußland als etwas ganzes und eine entsprechende nationale Volksvertretung. Ihre Forderungen liefen auf eine autonome jüdische Gemeinde hinaus. Diese Ortsgemeinden wollten sich nachher in einen Gemeindebund zusammenschließen, der also die Summe all dieser kleinen Kräfte darstellen sollte. Auch alle übrigen jüdischen bürgerlichen Parteien stellen sich die jüdische Auto-

nomie in derselben Weise vor. Ganz anders dagegen die Ssejmisten. Sie fordern die Anerkennung der jüdischen Nation in Rußland als einer rechtlichen juristischen Person. Sie soll nach der russischen Konstitution eine staatsrechtliche Stellung einnehmen und es soll ihr eine besondere Volksvertretung zuerkannt werden: der jüdische Ssejm. Es handelt sich also hier nicht um einen Zusammenschluß kleiner autonomen Einheiten, wie es der jüdische Gemeindebund ist, sondern um eine gesetzliche Vertretung der jüdischen Nation als ganzen, um ein jüdisches Parlament. Es ist mehr als nur ein Unterschied im Namen. Die Kompetenz eines Ssejms ist unvergleichlich größer als die eines Gemeindebundes. Der jüdische Ssejm soll das höchste Organ, der Träger unserer national-politischen Autonomie sein. Er soll unsere gesetzgebende Körperschaft und unser oberstes Verwaltungsorgan darstellen. Seine Kompetenz soll sich auf das kulturelle, wirtschaftliche und ökonomische Gebiet erstrecken, auf das Gebiet der Emigration, der öffentlichen Fürsorge und sozialen Hilfe. Der jüdische Ssejm soll selbstverständlich die Befugnisse haben, Verordnungen und Maßnahmen auf diesem Gebiete zu treffen und von den Juden Steuer zu erheben, auch von der Staatskasse soll er unserer Bevölkerungszahl entsprechende Beiträge erhalten können. Er soll unser nationales Budget aufstellen. Kurz — es soll unser gesamtes inneres Leben regeln können.

Bei all diesen weitgehenden Forderungen sehen die Ssejmisten ein, daß auch ihre Verwirklichung unsern Fortbestand als besondere Nation nicht wird sichern könnnen. Die Ssejmisten sind Territorialisten und glauben, daß die jüdische Frage nur auf einem eigenen Territorium endgültig gelöst werden kann. Der Ssejm ist für sie aber eine Etappe zu diesem Territorium. Der jüdische Ssejm soll der Sammelpunkt des jüdischen nationalen Willens sein, er soll alle nationalen Kräfte des jüdischen Volkes organisieren und konzentrieren. Es wird dann die Sache des Ssejms als der höchsten jüdischen Instanz sein, ein jüdisches Siedlungsgebiet zu finden und alle nötigen Schritte zu seiner Kolonisierung zu unternehmen. Es wird für ihn

eine erreichbare Aufgabe sein, da er hinter sich nicht eine Partei, sondern die Kräfte der gesamten Nation haben wird.

Die Ssejm-Partei läßt, wie gesagt, die Frage offen: welches Territorium ist es, das für uns als Siedlungsgebiet in Betracht kommt? Sie überläßt es dem Ssejm, eine endgültige Entscheidung darüber zu treffen. Im Gegensatz zu der Ssejm-Partei hat die Zionistische Partei die Entscheidung bereits getroffen. Sie sagt, daß das einzige Territorium, um welches es sich für uns handeln kann, Palästina ist.

Die Überzeugung, daß ein gesundes nationales Leben in der Diaspora für uns unter keinen Umständen möglich ist, und daß das einzige Territorium, auf welchem wir wieder zu voller Blüte werden gelangen können unsere alte historische Heimat, das heilige Land ist, vertritt der Zionismus schon bald vierzig Jahre. Der Zionismus stellt den ältesten jüdischen politischen Gedanken dar. Und wenn gesagt wird, daß der Bund die älteste jüdische Partei ist, so bedeutet das nur, daß er sich am frühesten als eine politische Partei, mit einem klaren politischen Programm konstituiert hat Die ersten 20 Jahre des Zionismus, die Chibath Zion, können noch nicht eine politische Bewegung genannt werden. Der Zionismus ist es aber gewesen, der den Anstoß zu der jüdischen nationalen Bewegung überhaupt gegeben hat, der auf die Notwendigkeit hingewiesen hat, nach einer Lösung der Judenfrage zu suchen. Schon vor vierzig Jahren hat der Zionismus auf die territorielle Lösung als auf die einzig mögliche hingewiesen. Und dabei hat der Zionismus stets betont, daß dieses Territorium einzig und allein Palästina sein kann. Denn Palästina ist mit unserer Religion, mit unserer Geschichte und unserer Kultur zu sehr verwachsen, als daß es durch ein anderes Land verdrängt werden könnte. Kein anderes Land hat für den Juden einen Zauberklang, wie dieses. Darum wird auch kein anderes Land so eine Anziehungskraft ausüben können wie Palästina. Nur das heilige Land wird imstande sein, all seine zerstreuten Söhne wieder um sich zu sammeln. Und nur eine jüdische Siedelung in Palästina wird von dem Weltjudentum als sein

nationales Zentrum anerkannt werden. Der Zionismus will die geistige Kontinuität des Judentums wiederherstellen. Er will den zerrissenen Faden der jüdischen Geschichte von jener Stelle an weiterspinnen, wo er zerrissen wurde. Deshalb soll unsere alte Heimat unsere neue Heimat werden. Unsere alte Sprache soll wieder unsere Muttersprache seine. Sein Streben nach geistiger Kontinuität ist für den Zionismus in höchstem Maße charakteristisch. Er bedingt auch seine Stellung zu vielen inneren Fragen des jüdischen Lebens: zu Religion, zu nationaler Kultur usw.

Der erste zionistische Kongreß in Basel im Jahre 1897 hat „die Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina“ als Programm des Zionismus aufgestellt. Das ist seine unwandelbare Idee. Das Baseler Programm besagt weiter, daß zu Erreichung dieses Zieles außer der politischen Arbeit auch die Sammlung und Organisierung der nationalen Kräfte in der Diaspora notwendig ist. Unter dieser Formel sind auch die nationalen Rechte für die Juden in der Diaspora inbegriffen. Die Zionistische Organisation als eine Weltorganisation, die nur das eine Ziel vor Augen hat, in Palästina ein jüdisches Zentrum zu schaffen, kann auf nationale Rechte der Juden in den einzelnen Ländern nicht näher eingehen. Sie muß sich mit dieser allgemeinen Formel begnügen. Bei den nationalen Rechten kommt es doch auf das Land und auf die lokalen Bedingungen an. Die Zionistische Organisation mußte daher die Formulierung der nationalen Forderungen in den verschiedenen Ländern den einzelnen zionistischen Landesverbänden überlassen. Die österreichischen Zionisten z. B. hatten das nationale Programm für Österreich auszuarbeiten, und die russischen — das Programm für Rußland. Das nationale Programm der russischen Zionisten ist unter dem Namen „das Helsingforser Programm“ bekannt. Es wurde auf dem dritten Delegiertenstage der russischen Zionisten in Helsingfors im Jahre 1906 aufgestellt. Dieses Programm stimmt mit dem Programm der jüdischen nationalen Partei fast genau überein. Gleich ihm sieht es eine autonome

national-religiöse Gemeinde vor, als Grundstein der jüdischen Autonomie. Alle Gemeinden schließen sich in einen Gemeindebund zusammen. Ihre Kompetenz erstreckt sich: auf nationale Schule, Volksgesundheit, öffentliche und soziale Hilfe, Emigration und Wohltätigkeit. Auch die Kultusangelegenheiten unterstehen selbstverständlich der Gemeinde. Die Zionisten fordern ferner im Helsingforser Programm, gleich allen anderen bürgerlichen Parteien, daß die Zwangsruhe für die Juden von Sonntag auf Sabbath verlegt wird, daß die jüdische Sprache im öffentlichen Leben zugelassen wird und daß die Normen des jüdischen Eherechtes in Kraft bleiben.

Der Zionistischen Partei sehr nahe steht die Partei der Poale Zion. Die Poale Zion sind eine sozialistische Partei und vertreten die Interessen des jüdischen Proletariats. Sie behaupten, daß seine Klasseninteressen es erfordern, daß sein nationales Leben auf sicherer Grundlage eingerichtet werde. Gleich den Zionisten sehen sie die einzige Möglichkeit den Fortbestand der jüdischen Nation zu sichern und die Judenfrage endgültig zu lösen in der Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte für das jüdische Volk in Palaestina. Die Poale Zion bilden eigentlich die sozialistische Fraktion der Zionistischen Organisation. Nur ist ihre Stellung zu der Zionistischen Organisation ganz verschieden. Während die österreichischen und die amerikanischen Poale Zion an den Zionistischen Kongressen teilnehmen, betrachten sich die russische Poale Zion als eine besondere Partei und halten sich den Kongressen fern. Gleich den Zionisten bilden auch die Poale Zion eine Weltorganisation. Sie streben danach, die künftige jüdische Gemeinschaft in Palaestina nach sozialistischen Grundsätzen einzurichten. Sie haben den Zionismus und die sozialistische Weltanschauung, in der sie den äußersten marxistischen Standpunkt vertreten, zu einer einheitlichen eigenartigen Theorie verbunden, auf die ich aber hier nicht näher eingehen kann. Ihre sozialistischen Grundsätze verfolgen sie auch in ihrer politischen Tätigkeit in Rußland. Von ihrem nationalen Programm in Bezug auf Rußland läßt sich nur sagen, daß es

dem Helsingforser Programm sehr nahe steht. Auch sie vertreten die Forderung einer autonomen nationalen Gemeinde und eines Gemeindebundes. Nur wollen die Poale Zion, gleich allen anderen jüdischen sozialistischen Parteien, der jüdischen Gemeinde ausschließlich einen weltlichen Charakter zuerkennen. Die religiösen Angelegenheiten sollen ihr entzogen werden, da sie die Privatangelegenheiten der einzelnen Mitglieder der Gemeinde sind. Zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse sollen die Mitglieder der Gemeinde entsprechende freie Vereinigungen gründen. Auch sonst nehmen die Poale Zion in dem Helsingforser Programm gewisse Änderungen vor, die die Folgerungen ihrer radikal sozialistischen Gesinnung sind.

Das sind die jüdischen politischen Parteien und Verbände aus der Zeit vor der letzten russ. Revolution. Ich habe mich bemüht, ihr Wesen und ihr Programm möglichst getreu darzulegen. Unter ungünstigsten Bedingungen, von der Regierung verfolgt, mußten sie ihre politische Arbeit tun. Während all der finsteren Jahre der Reaktion durften sie nicht offen auftreten und waren gezwungen, im geheimen zu arbeiten. Sogar solche unschuldige Handlungen wie der Verkauf von Nationalfondsmarken hatten Gefängnisstrafen zur Folge. Nun kam die russ. Revolution. Endlich konnten sich die jüdischen Parteien offen zu ihren nationalen und politischen Zielen bekennen und auf Erreichung dieser Ziele hinarbeiten. Eine der ersten Handlungen der revolutionären Regierung war die rechtliche Gleichstellung der Juden mit den anderen Bürgern. Es wird immer ein Ruhmesblatt in der Geschichte der russischen Juden bleiben, daß sie den Fehler ihrer westlichen Brüder aus der Zeit der Emanzipation nicht begangen haben. In dem Freudentaumel über die Erlangung der Gleichberechtigung haben sie nicht vergessen, daß sie nicht nur Bürger Rußlands, sondern daß sie auch ein besonderes Volk sind. Sie waren dessen eingedenk, daß die bürgerliche Gleichberechtigung die Judenfrage nicht aus der Welt schafft, sondern umgekehrt sie erst ins richtige Licht rückt. Stärker als je bekennen sich jetzt die

russischen Juden zu ihren nationalen Idealen. Eine ungeahnte Welle der nationalen Begeisterung ging durch das gesamte Judentum Rußlands. Es sah ein, daß die Zeit endlich gekommen ist, wo seine nationalen Wünsche verwirklicht werden sollten. Alles, was bisher nur Theorie war, steht jetzt unmittelbar davor, Wirklichkeit zu werden. Es gilt jetzt an dem Neuaufbau Rußlands teilzunehmen, um es im Einklang mit jüdisch-nationalen Wünschen neu zu errichten.

Ein langgehegter Wunsch der jüdischen Parteien geht in Erfüllung: in den nächsten Monaten tritt die jüdische Nationalversammlung, der außerordentliche russisch-jüdische Kongreß zusammen. Er soll die mannigfachen Fragen der jüdischen Wirklichkeit lösen, den inneren Ausbau der russischen Judenheit vollenden, die Form der nationalen Selbstverwaltung festsetzen. Unterdessen gehen in den jüdischen Parteien Veränderungen vor.

Es gilt jetzt, das nationale Programm den veränderten Lebensbedingungen anzupassen. Denn viel davon ist bereits veraltet und dem neuen Leben durchaus nicht entsprechend. Obgleich diese Entwicklung durchaus noch nicht abgeschlossen ist, läßt sich schon ein neues Urteil über sie bilden. Es läßt sich im allgemeinen sagen, daß die Bewegung zu Gunsten einer breiteren, national-politischen Autonomie immer mehr an Boden gewinnt. So haben z. B. die S. S. ihr früheres Programm von freien Organisationen, durch die sie alle jüdischen Fragen zu lösen hofften, aufgegeben. Auch sie fordern jetzt eine national-politische Autonomie mit entsprechenden, staatsrechtlich anerkannten Organen. Dasselbe Programm haben jetzt auch die Poale Zion angenommen. Es läßt sich überhaupt sagen, daß das national-politische Programm der Ssejm-Partei jetzt fast von allen jüdischen sozialistischen Parteien angenommen wurde. Der Bund, mit seinen assimilatorischen Tendenzen blieb ganz isoliert. Es gab auch eine Zeit, wo er sich an dem kommenden jüdischen Kongreß nicht beteiligen wollte. Seine Isolierung tat sich auch darin kund, daß er sich der Vereinigung jüdischer sozialistischen Parteien fern gehalten

hat. Denn die beiden sozialistischen Parteien Ssejm und S. S. sind jetzt zu einer zusammengeschmolzen, unter dem Namen: Vereinigte jüdische sozialistische Partei. Sie hatten ja jetzt insofern viel gemeinsames, als sie beide auf dem Boden einer national-politischen Autonomie standen und auch territorialistisch waren. Die Poale Zion mußten aus dem Grunde in einer Sonderstellung beharren, weil sie ja auf die Frage nach dem Territorium von vorneherein eine principielle Antwort erteilen: nur Palaestina!

Wenn wir also hier vor einem Zusammenschluß von drei jüd. Parteien zu einer einzigen stehen, so können wir andererseits die Entstehung von zwei neuen jüd.-politischen Parteien begrüßen. Es sind „Die jüd. demokratische Vereinigung" und die national-religiöse Partei: „Freiheit und Tradition". Was die erste anbetrifft, so ist es keine politische Partei, sondern, wie ihr Name ausdrücklich besagt, nur eine politische Vereinigung. Es gehören zu ihr die Angehörigen der verschiedensten nationalen Richtungen. Die gemeinsame Plattform ist die Anerkennung der jdischen Sprache als der nationalen Sprache der Juden[1]).

Die zweite Partei, „Freiheit und Tradition" stellt den ersten Versuch der russ. Oxthodoxie dar, sich politisch zu organisieren. Es läßt sich von dieser Partei noch wenig sagen, da sie erst im Entstehen begriffen ist. Getreu den Prinzipien der russ. Orthodoxie hat sie das zionistische Programm aufgenommen. Sie erkennt die hebräische Sprache als die einzig nationale und erstrebt die Schaffung eines jüdischen Zentrums in Palästina.

Das ist die Entwicklung des jüdischen Parteiwesens für die letzte Zeit, soweit es sich jetzt übersehen läßt. Man kann

[1]) Nach den letzten hier eingetroffenen Nachrichten hat sich die „Demokratische Vereinigung" als eine besondere jüdisch-politische Partei auf radikal-demokratischer Grundlage konstituiert, unter dem Namen: „Jüdische Volkspartei". Einer ihrer Führer ist Efroikin, der früher der jüdisch-demokratischen Gruppe angehörte. Auch sonst scheint die neugegründete „Jüdische Volkspartei" der jüdisch-demokratischen Gruppe geistig sehr nahe zu stehen und ihr geistiges Erbe zu übernehmen.

nicht voraussagen, wie diese Entwicklung weiter vor sich gehen wird. Das hängt auch zum Teil von der künftigen Gestaltung Rußlands ab. Die Politik ist bekanntlich die Kunst des Möglichen. Und was in einer russischen konstitutionellen Monarchie nicht möglich war, das wird in einer russischen demokratischen Republik möglich. Für uns ist hier ein anderes von Bedeutung. Die russische Judenheit tritt in diesen Abschnitt ihrer Geschichte nicht im Zeichen der Assimilation, sondern im Zeichen der Nationalismus ein. Die russischen Juden sind von dem Wunsche beseelt, fortan nicht nur gute russische Bürger mosaischen Glaubens zu sein, sondern als ein besonderes jüdisches Volk bestehen zu bleiben und sich auf allen Gebieten des nationalen Lebens zu betätigen. Man kann jetzt schon mit Bestimmtheit sagen, daß die Juden ihr nationales Ziel in Rußland erreichen werden. Die Stimmung der regierenden Kreise wie auch die gesellschaftliche Meinung geht dahin, daß man den Juden, gleich allen anderen Völkern, eine Autonomie gewähren soll. Ob es eine politische oder nur eine national-kulturelle Autonomie sein wird, läßt sich freilich noch nicht sagen. Diese Frage hat auch prinzipiell eine nur untergeordnete Bedeutung.

Eine allgemein wichtigere Frage drängt sich uns auf! Welche Richtung im nationalen Judentum wird die Oberhand gewinnen: die territorielle oder die autonomistische? Werden es die Zionisten oder die jüdischen Parteien sein, die den Sieg davon tragen werden? Wird sich das russische Judentum mit nationalen Rechten an Rußland begnügen und dem neuen Leben entgegenschreiten wie eines der Völker Rußlands, oder wird es sich nach wie vor danach sehnen ein eignes Heim einzurichten, sei es im Zion, sei es auf irgend einem anderen Territorium? Das ist eine schwerwiegende Frage, von deren Lösung das künftige Schicksal des jüdischen Volkes abhängt.

Zur Zeit macht der Zionismus in Rußland geradezu ungeahnte Fortschritte. Sechs Monate sind es nur her, daß man für den Zionismus öffentliche Propoganda machen darf, daß die Zugehörigkeit zur Zionistischen Organisation nicht mehr mit

ungünstigen Folgerungen verbunden ist. Und schon hat sich die Zahl der Zionisten in Rußland verfünffacht. Auf der kürzlichen Tagung der russischen Zionisten-Konferenz, der ersten, die öffentlich abgehalten werden durfte, waren über hundert Tausend Zionisten vertreten. Und das alles ohne Polen und Litauen! Niemals hat auch der Zionismus, während seines vierzigjährigen Bestehens, der Verwirklichung seiner Ideale so nahe gestanden wie jetzt. Sollte sich jetzt das zionistische Ideal verwirklichen, sollte jetzt wirklich eine öffentlich-rechtlich gesicherte Heimstätte für das jüdische Volk in Palaestina geschaffen werden, dann ist es zweifellos, daß der Zionismus die einzige jüdische politische Bewegung darstellen wird. Die Zionisten werden dann aufhören eine Partei zu sein, weil das gesamte jüdische Volk sich hinter die zionistische Organisation stellen wird.

Sollte aber das Ziel des Zionismus jetzt nicht erreicht werden, sollte der Zionismus nur die Sache einer Partei im Judentume bleiben, wie es jetzt ist, was wird dann sein? Wie wird dann die weitere Entwicklung vor sich gehen? Wie wird sich dann das jüdische Volk politisch orientieren: territoriell oder autonomistisch?

Mir scheint, man kann diese Entwicklung ungefähr voraussagen.

Der Kontrast zwischen der früheren Sklaverei und der jetzigen Freiheit ist bei der russischen Judenheit so groß, alle ihre unmittelbaren Bedürfnisse werden jetzt in einem so reichen Maße befriedigt, daß sie jetzt kaum noch Lust verspüren wird, territoriellen Theorien, wie es auch der Zionismus ist, nachzugehen. Wenn auch die meisten jüd. Parteien die Notwendigkeit eines eigenen Territoriums anerkannt haben, so war es doch für sie und für die große Masse des Volkes nur eine Theorie. Die bürgerliche Gleichberechtigung und die nationalen Rechte öffnen aber jetzt den russ. Juden ein so breites Feld der nationalen Tätigkeit, ein solch breiter Horizont tut sich jetzt vor ihnen auf, daß sich kaum noch freie Kräfte finden werden, um abstrakte Theorien zu verwirklichen. Es

gilt jetzt alle Positionen, die uns übergeben werden, zu besetzen und auszubauen, alle nationalen Institutionen zu errichten, unsern inneren Ausbau zu vollenden. Kurz — die nationalen Rechte ins Leben umzusetzen. Hierzu kommt noch die Heilung der Wunden, die uns der Weltkrieg in weit höherem Maße noch als den anderen Völkern geschlagen hat. Diese ungeheuere Arbeit wird die ganze Aufmerksamkeit und alle Kräfte des jüd. Volkes in Anspruch nehmen. Die Zionisten werden eine Partei innerhalb des Judentums bleiben. Der Zionismus wird sich innerlich noch mehr konsolidieren, wird seine Arbeit mit größeren Mitteln fortsetzen. Er wird aber seine Anziehungskraft für die Massen verlieren.

Dieser Zustand wird zwei, drei Generationen andauern. So weit wird das Erbe der Väter ausreichen! Solange werden wir noch unter ihrem Einfluß sein. Nach dem raschen nationalen Aufschwung wird aber allmählich, und doch sicher, die Zeit des Verfalls kommen. Man wird, vielleicht mit Erstaunen, bemerken, wie aus den nationalen Formen allmählich der nationale Inhalt zu verschwinden beginnt. Wir werden im Besitze nationaler Rechte sein, werden aber diese Rechte nicht ausnutzen. Die nationalen Rechte werden für uns zu einem leeren Rahmen werden. Wir werden eigene nationale Schulen auf Staatskosten haben, die junge Generation wird sie aber nicht besuchen. Wir werden eigene Gesetze haben, werden aber nach fremden Gesetzen leben. Unsere Sprache wird zum öffentlichen Leben zugelassen sein, wir werden uns aber ihrer nicht bedienen. Das Leben wird auf seine Rechte kommen. Da wir überall in der Minderheit und von der Mehrheit wirtschaftlich abhängig sein werden, werden wir uns an sie anpassen müssen. Das Leben selbst wird uns zwingen, ihre Sprachen zu lernen, ihre Gewohnheiten uns anzueignen. Wir werden denselben Assimilationsprozeß durchmachen, wie unsere westlichen Brüder ihn bereits durchgemacht haben. Keine nationalen Rechte werden uns vor diesem Prozeß bewahren können.

Und doch! eins ist es, was uns jetzt die Berechtigung gibt, zu glauben, daß wir doch schließlich einen anderen Weg

gehen werden, als das westliche Judentum. Die nationale Bewegung hat unser Volk von der falschen Ideologie bewahrt. Sie hat ihm den Willen eingeprägt, als besonderes Volk weiter zu leben. Sie hat ihm die Augen über seine Lage in der Welt geöffnet. Die nationalen Rechte und nationale Selbstverwaltung werden in ihm den Willen zum nationalen Leben noch stärken. Und wenn das jüdische Volk in Rußland bemerken wird, daß der nationale Geist aus seinen Institutionen allmählich verschwindet, wie Wasser aus einem zerbrochenen Gefäß, wenn es einsehen wird, daß es ihm in Rußland, ungeachtet der nationalen Rechte, unmöglich ist als besonderes Volk weiter zu leben, dann wird es sich dem einzigen Auswege zuwenden, der ihm noch geblieben ist. Es wird wieder zu territoriellen Idee, als dem einzigen Rettungswege, zurückkehren, um von dieser Idee nicht mehr loszulassen.

Und wenn nicht eine Gruppe von Politikern, sondern das gesamte jüdische Volk nach einem Territorium streben wird, dann wird es nach jenen Territorium streben, das mit tausend Fäden mit seiner Seele aufs innigste verbunden ist. Es wird sich nach dem Lande wenden, wo es die besten Epochen seiner Geschichte verlebt hat, wo es seine größten Schöpfungen geschaffen hat, nach dem Lande, das es im Laufe seiner zweitausendjährigen Wanderungen niemals vergessen hat. Und auf die Wiedererlangung dieses Landes wird es dann hinarbeiten mit seinem ganzen Willen und mit all den Mitteln, die ihm in seinen nationalen Institutionen zu Gebote stehen werden. Und dann wird die jüdische Frage gelöst, auf eine Weise, wie es sich das jüdische Volk stets vorgestellt hat! Durch das Aufleben Jsraels in seiner historischen Heimat.



Mathematik und Apologie.

Von Prof. Dr. E. Fink, Frankfurt a. M.

Zu den Wissenschaften, deren Ergebnisse eine seichte Sucht zur Verbreitung unter das gemeine Volk gegen den reli-

giösen Glauben auszubeuten strebt, dürfte die Mathematik wohl schwerlich gehören. Zeichnet sie sich doch bekanntermaßen aus durch eine nirgends sonst erreichte Unantastbarkeit ihrer Lehren, denen man beipflichten muß, sofern man überhaupt die Fähigkeit der Begriffsbildung und des logischen Schließens und Urteilens sich bewahrt hat. Eine in dieser Schmiede bereitete Waffe gegen Glaubenssätze könnte allerdings eine viel gefährlichere Wirkung haben als die von irgendeinem anderen der zahlreichen Wissenszweige hergeholte, die ja alle dem subjektiven Ermessen einen weiten Spielraum gewähren, so daß in ihnen häufig Meinung gegen Meinung steht. In den heiligen Hallen der Mathematik aber kennt man den Zwiespalt nicht, da gibt es nur eine einzige unbestrittene und unbestreitbare Wahrheit. Wie nun, wenn sie dem Glauben entgegenstünde, sie, die keinen Widerspruch duldet? Das wäre freilich für den gläubigen Juden ein höchst bedenklicher Umstand, der manchen zu Falle bringen könnte. Die moderne Schulverfassung, die dem Lehrplan auch der höheren Mädchenschulen ein gehöriges Maß von Mathematik einverleibt hat, wird leicht auch unter der weiblichen Jugend in manchem Kopfe den betörenden Wahn erzeugen, als vertrage sich religiöse Überzeugung nicht mit den unbezweifelbaren Forschungsergebnissen der höheren Mathematik. Dies mag zur Rechtfertigung der folgenden Zeilen genügen.

Das gefährliche Zauberwort heißt hier F u n k t i o n, worunter man jede veränderliche Größe versteht, deren Wert sich nach demjenigen einer oder mehrerer anderen Größen richtet. Ein einfaches Beispiel bietet der freie Fall. Mit jedem anderen Wert der Zeit des Fallens ändert sich auch die Größe des durchfallenen Raumes. Alle Größen, von denen unsere sogenannten Naturgesetze handeln, sind von dieser Beschaffenheit, denn sie stehen ja mit irgendwelchen anderen in einer solchen Beziehung, daß die Änderung der einen eine solche der anderen nach sich zieht. Aufgabe des Mathematikers ist es, diesen Zusammenhang dadurch zu einem gesetzmäßigen zu gestalten, daß er ihn in eine Gleichung faßt, die für jeden

beliebigen willkürlich angenommenen Wert der einen den notwendig dazu gehörigen Wert der anderen Größe liefert. Nun sind aber die bei den wirklichen Vorgängen in der Natur vorkommenden Größen so verwickelt, daß sie ohne weiteres nicht in die Fassung „Gleichung“ aufgenommen werden können. Man hat daher diese Größe bis ins denkbar Kleinste zerfasert und zunächst nur unendlich kleine Vorschiebungen ihrer Werte ins Auge gefaßt, und so etwas seit Leibniz differential genannt. Fragen aus der Astronomie, Mechanik, theoretischen Physik sind durch Gleichungen beantwortet worden, die mit solchen Differentialen behaftet sind und die deshalb Differentialgleichungen heißen. Die Lösung oder Integrierung solcher Gleichungen ergibt dann die abhängige Veränderliche als Funktion der in die Rechnung eingegangenen unabhängigen Veränderlichen. Mit diesem Triumph des menschlichen Geistes über viele spröde, bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts einer Lösung völlig unzugänglichen Probleme hatte sich begreiflicher Weise ein gewisser Hochmut eingestellt, der vor keiner noch so schwierigen Aufgabe mehr zurückschrecken zu müssen vermeinte. Ja kein geringerer als Leibniz selbst, einer der Erfinder der neuen Infinitesimalrechnung, spielte mit dem Gedanken an die Herstellung eines Golem. „Es ist gar kein Zweifel“, sagt er, „daß ein Mensch eine Maschine machen könnte, fähig einige Zeit sich in einer Stadt umher zu bewegen und genau an gewissen Straßenecken umzubiegen. Ein unvergleichlich vollkommener, obwohl beschränkter Geist könnte auch eine unvergleichlich größere Anzahl von Hindernissen vorhersehen und ihnen ausweichen. So wahr ist dies, daß wenn, wie Einige glauben, diese Welt nur aus einer endlichen Anzahl nach den Gesetzen der Mathematik sich bewegender Atome bestände, es gewiß ist, daß ein endlicher Geist erhaben genug sein könnte, um Alles, was zu bestimmter Zeit darin geschehen muß, zu begreifen und mit mathematischer Gewißheit vorherzusehen; so daß dieser Geist nicht nur ein Schiff bauen könnte, das von selber einem gegebenen Hafen zusteuerte, wenn ihm einmal die gehörige innere Kraft und Richtung erteilt wäre,

sondern er könnte sogar einen Körper bilden, der die Handlungen eines Menschen nachahmte." Und bei Laplace finden wir diesen Gedanken schon etwas weiter ausgesponnen, wenn er sagt: „Ein Geist, der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche die Natur beleben, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Angaben der Analyse zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre ungewiß für ihn, und Zukunft wie Vergangenheit wäre seinem Blick gegenwärtig. Der menschliche Geist bietet in der Vollendung, die er der Astronomie zu geben gewußt hat, ein schwaches Abbild solchen Geistes dar."

Bei oberflächlicher Betrachtung hat ja dieser Gedankengang etwas Bestechendes für sich. Wenn wirklich alle Veränderungen in der Körperwelt sich in bloße Bewegungen von Atomen auflösen ließen, so hätte es keine Schwierigkeit mehr, das Weltall naturwissenschaftlich zu erkennen. Der gegenwärtige Zustand der Welt erschiene als notwendige Wirkung ihres Zustandes in den unmittelbar vorhergehenden und zugleich als Ursache des folgenden Zeitdifferentials, man hätte nur nötig, ein freilich unermeßliches System gleichzeitig bestehender Differentialgleichungen aufzulösen und man fände Ort, Geschwindigkeit und Richtung jedes Atoms im Weltall zu jeder beliebigen Zeit. Wie der Wert $t = +\infty$ diesen Gleichungen einen Blick in die fernste Zukunft entlockte, so zwänge $t = -\infty$ sie zu Aussagen über der Urzustand der Dinge, und jeder Mathematiker wäre ein Prophet nicht nur wie Bileam, der über „das Ende der Tage" Auskunft geben könnte, sondern er könnte auch, was in der Vergangenheit liegt, uns enthüllen. Nun hat schon der bekannte Physiologe Emil du Bois-Reymond in seiner berühmten Rede „über die Grenzen des Naturerkennens" gezeigt, aus welchen Gründen der menschliche Geist von einer solchen unbegrenzten Naturerkenntnis stets weit entfernt bleiben wird. Kurz zusammengefaßt sind es folgende: ehe man zur Aufstellung jenes Systems von Differentialglei-

chungen übergehen darf, müssen alle Naturvorgänge auf Bewegungen eines eigenschaftslosen Stoffes zurückgeführt sein. Aber der Begriff eines so gearteten Stoffelements oder des Atoms ist voll unlöslicher Widersprüche, weil wir mit unseren Vorstellungen ein für allemal an die Wahrnehmungen unserer beschränkten Sinne gebunden sind. Wir können niemals den Ursprung des ersten Anstoßes zu einer Bewegung mit den Hilfsmitteln unseres Denkvermögens finden, noch viel weniger die Entwickelung des Lebens auf Erden, das erste Auftreten von Bewußtsein, die Wechselwirkung von Materie und Geist oder gar höhere geistige Vorgänge aus der bloßen Mechanik der Hirnatome ableiten, darum das ewige Ignorabimus.

Eine nähere Betrachtung des Wesens der mathematischen Formel im allgemeinen und des Begriffs Funktion im besonderen wird aber dartun, daß wir auch abgesehen von den Einwendungen du Bois-Reymonds mit den erwähnten Differentialgleichungen nicht zum Ziele gelangten. Die sogenannte Weltfunktion, mit deren Hilfe Leibniz und Laplace Ort, Geschwindigkeit und Bewegungsrichtung jedes Atoms bestimmen zu können glaubten, wurde von ihnen als eine eindeutige vorausgesetzt, und dazu hatten sie gar keinen Grund. Wir wissen vielmehr, daß solche Funktionen gewöhnlich zwei-, oder gar vieldeutig sind. Demnach würde von einem bestimmten Werte t_1 ab und von einem gewissen Punkte im Raume an unsere Funktion nicht eine einzige Fortsetzung des Geschehens zulassen, sondern zwei oder gar viele mathematisch durchaus gleichberechtigte, und man wüßte nun nicht, welche unter den mehreren möglichen dann wirklich erfolgte. So wäre die eherne Zwangsläufigkeit des Geschehens, die wir unseren Differentialgleichungen ablauschen wollten, wieder beseitigt und die mechanistische Weltauffassung an ihrer eigenen Consequenz zugrunde gerichtet. Die mathematischen Formeln, in die wir unsere Naturgesetze kleiden, sind freilich nicht mehr-, sondern eindeutig, aber das beruht lediglich auf unserer Willkür. Wir geben ihnen zu unserer Bequemlichkeit diese eindeutige Form unter Verzicht auf die Aufnahme aller qualitativen

Elemente, die das Naturgeschehen begleiten, und beschränken uns auf die Wiedergabe der rein quantitativen Bedingungen. Unsere Differentialgleichungen könnten also, auch wenn sie theoretisch vorhanden wären nur als eine unvollkommene Darstellung des Weltgeschehens gelten.

Aber auch abgesehen von diesem theoretischen Einwand, kann die mathematische Gleichung unsere erstrebte letzte Erkenntnis nicht um Haaresbreite fördern, weil sie ja auf die wichtige Frage nach dem Wesen der wirklich tätigen Gewalten im Naturgeschehen die Auskunft verweigert und nur rein äußerliche Zusammenhänge abbildet. Warum ein nicht gestützter Körper fällt, wieso ein bewegter Magnet in einer Drahtspule einen elektrischen Strom zuwege bringt, woher den erhitzten Wasserteilchen Riesenkraft zuteil wird, die sie bei gewöhnlicher Temperatur nicht haben, alle diese Fragen und ähnliche muß die mathematische Formel unbeantwortet lassen, obwohl unser Interesse an ihrer Klarstellung nicht minder lebhaft ist als an der Darstellung des zahlenmäßig Faßbaren in dem Naturgeschehen. Wenn man übrigens glaubt, die angedeuteten Fragen durch allerlei Kräfte, wie Schwere, Elektrizität, Strahlung u. dgl. erledigen zu können, so beachtet man nicht, daß der mechanische Begriff „Kraft“ lediglich aus unserem eigenen Kraftgefühl hergeleitet ist, das Wesen des in Frage stehenden Hergangs aber keineswegs berührt und uns nur durch die Unklarheit dieses Begriffs noch mehr in unserer Unwissenheit einlullt.

Vollends versagen muß aber die mathematische Formel auf dem weiten Gebiete des biologischen Geschehens. Die Eindeutigkeit der von uns zurechtgestützten mathematischen Formeln, beruht sehr wesentlich auch auf dem Umstande, daß sie sich auf Gebiete beziehen, wo alle seelischen Vorgänge, alle Willensäußerungen und Stimmungen ausgeschlossen sind. Sogenannte populäre Wissenschaft ist freilich geneigt, die eben betonte Grenze des Geltungsbereiches mathematischer Betrachtungsweise der Probleme zu mißachten und auf die angeblich unbegrenzten Erfolge zu pochen, die mit mechanisti-

scher Denkweise sich erzielen lassen. Wir sollen nachgerade gegen die Zuverlässigkeit der in mathematische Formeln gekleideten „Naturgesetze“ mißtrauisch genug sein, wenn wir bedenken, daß ein so stolzer Bau wie das Ptolemäische System vor dem Kopernikanischen hat dahinsinken müssen, und wie die neueste Zeit auch an den Grundlagen dieses letzteren zu rütteln sich unterfängt.

So gelangen wir denn den mathematischformulierten Naturgesetzen gegenüber zu dem Standpunkte des berühmten Entdeckers der Spektralanalyse Gustav Kirchhoff, der das Wort „erklären“ in der Physik grundsätzlich vermieden wissen wollte und sich damit begnügte, die Vorgänge nur zu „beschreiben“. Er sieht auch in den dankbarsten und leistungsfähigsten Formeln nur Zusammenfassungen von Beobachtungsergebnissen, und das ist auch die wissenschaftlich allein berechtigte Auffassung der „Naturgesetze“. Die Natur geht ihre Wege unbekümmert um unsere Weisheit, und wir müssen darauf gefaßt sein, daß eines Tages neue Erscheinungen bekannt werden, die unsere alten Formeln vervollständigen, wenn nicht gar über den Haufen werfen. Die Herrschaft einer Formel als Naturgesetz beruht manchmal bloß auf ihrer mathematischen Einfachheit. Beweis dessen das Gay-Lussac’sche Gesetz, das durch eine einfache Funktion angibt, wie die Temperatur eines luftförmigen Körpers sich ändert mit seinem Rauminhalt, ausgehend von seinem Rauminhalt bei der Temperatur des schmelzenden Eises. Aber eben dieser Ausgangspunkt ist ein ganz willkürlicher und Hauptgrund für die Eindeutigkeit der inbetracht kommenden Funktion. Viel gründlicher umfaßt die Erscheinungen die von Dalton aufgestellte Funktion, die von der sogenannten absoluten Temperatur ausgeht, was freilich die Einfachheit der Funktion beeinträchtigt, denn sie muß Logarithmen in sich aufnehmen.

Dieses Beispiel zeigt uns gleichzeitig, wie wir namentlich dem jugendlichen Geiste unserer Schüler unablässig einprägen müssen, daß die sogenannten Naturgesetze nur der zusammenfassende Ausdruck für zahlreiche Messungen und Beobachtun-

gen sind, daß sie überhaupt nur unter gewissen Einschränkungen gelten, die man nie außeracht lassen darf. Es gibt gar keine Gesetze, die den stolzen Anspruch erheben können, daß die Natur ihnen gehorchen müsse; was wir so nennen, sind bloße Formeln, die unsere Einzelkenntnisse zusammenfassen. Was in der Natur wirkt, wem das Wirkende gehorcht, das ist und bleibt für die Wissenschaft ein Geheimnis, dessen Schleier zu lüften sie gar nicht versuchen sollte.

Wenn auch dem eben Gesagten zufolge die Wissenschaft darauf verzichten muß, jemals in das eigentliche Innere der Natur zu dringen, so braucht der gläubige Jude doch nicht jeden Hoffnungsschimmer auf Befriedigung des unausrottbaren Erkenntnishungers auszulöschen. Nach jüdischer Anschauung gibt es neben dem rein geistigen noch einen sittlichen Weg zur Erkenntnis, der im רוח הקדש gipfelt. Die einzelnen Stufen, an denen er zur Höhe geleitet, werden im Talmud mit geringfügigen Abweichungen an drei Stellen namhaft gemacht. Halten wir uns an Aboda Sara 20 b, so ist Ausgangspunkt zu diesem Aufstieg Thora, eine innige Durchdringung des forschenden Geistes mit den Lehren des göttlichen Gesetzes. Nur auf diesem vom allweisen Schöpfer selbst bereiteten Boden keimen in unmittelbarer Folge auseinander die seltenen Tugenden קדושה, יראת חטא, חסידות טהרה, פרישות נקיות זריזות זהירות um als Frucht einen allumfassenden Geist zu zeitigen, dem die Rätsel göttlichen Waltens wie in der Geschichte so auch in der Natur gelöst sind, einen Geist, wie er wohl einem Moses und den ihm nahestehenden Propheten eigen gewesen ist.



Spielverbote in talmudischer und nachtalmudischer Zeit.

Von Rabbiner Dr. M. L. Bamberger in Schönlanke.

Die Heimat des Würfelspiels dürfte wohl Griechenland und Ägypten sein. Den Ruhm, Erfinder der Würfel zu sein, nehmen die Lydier für sich in Anspruch. Homer nennt, neben

den kriegerischen und gymnastischen Spielen, auch das Würfeln oder Astragalenspiel, das Ball- und das Brettspiel.

Der Zeitpunkt der Einführung des Spieles in Judäa steht nicht fest. Wir gehen jedoch wohl kaum fehl, wenn wir annehmen, daß diese bereits in der vormakkabäischen Zeit erfolgte. Vielleicht war es der Hellenist, der Hohepriester Jason, der, bei seiner Vorliebe für griechische Sitte und griechisches Wesen auch den griechischen Unterhaltungsspielen in Judäa Eingang verschaffte. Der Ausspruch in den Sprüchen der Väter III, 13, der vor dem Spiel warnte, deutet jedenfalls darauf hin, daß zur Zeit Rabbi Akibas 40. n. die Spielleidenschaft schon sehr stark vorhanden war.

Daraufhin deutet auch der Ausspruch des Jeruschalmi (Taanith IV. 6.), daß — nach einer Meinung — die Stadt Tur Schimon zerstört wegen des Ballspiels wurde. Ein ausdrückliches Spielverbot finden wir in Talmud nicht. Daß das Spiel aber verpönt war, ergibt sich aus der Tatsache, daß der Talmud den Würfelspieler משחק בקוביא (κυβεία) für unfähig erklärt als Zeuge aufzutreten פסול לעדות (Sanhedrin 24b). Begründet ist nach רמי בר חמא dessen Unfähigkeit משום דהוה אסמכתא ואסמכתא לא קניא „weil beim Glücksspiel die Zusicherung nicht ernst gemeint ist und der Spieler auf sein Glück sich verläßt," nach רב ששת sind Spieler deshalb als Zeuge unfähig לפי שאין עסוקין בישובו של עולם „weil die Spieler sich nicht mit der Cultivierung der Welt befassen." Aus den beiden Begründungen will רב יהודא die Folgerung ziehen, daß solche Spieler, welche außer dem Spiele noch einen Beruf haben, von dieser Bestimmung der Mischna nicht betroffen werden. (So entscheidet auch Rambam ה' עדות X 4, u. Choschen Mispot 34). Die Abneigung des Talmuds gegen das Spiel zeigt auch deutlich die Stelle Jeruschalmi (Nedorim V. 3.) jemand, der gelobt hatte nichts zu verdienen, kam zu Rabbi Judan, daß er ihm das Gelübde auflösen solle. Da sagte er zu ihm: וכן בר נש עביד דילמה בקוביוסטיסא נדר ברוך שבחר בחכמים ובמשנתם שאמרו צריך לפרוט את הנדר „Pflegt denn ein Mensch solch ein Gelübde zu tun? Vielleicht hattest du gelobt, nicht Würfel zu spielen? gelobt sei

derjenige, der die Gelehrten und ihr Studium auserwählt hat, welche bestimmt haben, daß man das Gelübde genau angeben muß, bevor man es auflöst!

Scharf gegen das Spielen spricht sich der Midrasch Thillim 26 aus: וימינם מלאה שוחד אמר ר' פנחס הכהן בר חמא אלו בני אדם שהן משחקין בפספסין ומחשבין בשמאל ומסמכין בימין וגוזלין וחומסין זה את זה.

Weit schärfer noch sind die Auslassungen Elia de Vidas im ראשית חכמה (ed. Fürth S. 185f) שער הקדושה: „Diejenigen, die Würfel oder andere Spiele spielen, auch wenn nicht um des Gewinnes willen, wo das Verbot des Raubes nicht in Betracht kommt, gelten als מושב לצים . . . Manche gestatten es sich jene Spiele (Schach) zu spielen, von denen sie behaupten, daß sie den Geist schärfen, sie glauben damit ihren sündhaften Trieb in Schutz nehmen zu können gegen die Vorschriften der Tora. Diese befinden sich in einem verhängnisvollen Irrtum . . sie übertreten das Verbot der Tora: „Hüte dich, daß du nicht vergessest den Ewigen, deinen Gott.“ Ganz besonders verwerflich ist es, die heiligen Festtage und Festzeiten durch das Spiel zu entwürdigen. Darum ist es richtig, sich von jeglichem Spiel fern zu halten, sowohl an Wochentagen als auch an Festtagen.“ Der Schulchan Aruch (Jore Deah 228,15) bezeichnet das Spielen als איסור דרבנן. Ein נדר, mittelst dessen man sich das Spiel versagt hat, kann nach einer Ansicht — nicht aufgelöst werden (ibid). Ist jedoch zu fürchten, daß die Spielleidenschaft so heftig ist, daß eine Übertretung des Gelübdes erfolgt, oder wenn das Spiel zur Bekämpfung von Melancholie sich dienlich erwiesen hat, darf das נדר aufgelöst werden (מרדכי und Ramban).

Rabbi Elia Misrachi (R. G. A. 14) entscheidet, daß ein Spielverbot, das eine Gemeinde für קוביא erlassen, auch alle übrigen Spiele in sich begreift. שו"ת שמש צדקה (Jore Deah 32) erörtert die Frage, ob ein נדר des Spielversagens im allgemeinen auch das Schachspiel umfaßt. Rabbenu Jeruchom (S. Beth Joseph Jore Deah 217) verbietet demjenigen, der sich ein Spielverbot auferlegt hat auch das Eingehen einer Wette, da es in

der Absicht des Schwörenden lag sich von jedem Spiel — also auch Wettspiel — das Kosten verursachen könnte, fern zu halten.

Rabbi Israel Bruna (R. G. A. 124) behandelt die Frage, ob jemand, der sich ein Spielverbot auferlegt hat, einen andern für sich spielen lassen dürfe und kommt zu einem negativen Resultate.

Dagegen nimmt er einen erleichternden Standpunkt ein bei der Frage, ob die auf den 8. Tag Chanuka folgende Nacht in jenen Gemeinden, welche das Spiel für die Tage, an denen תחנון nicht gesagt wird, freigegeben haben, noch frei zu geben ist (ib. 136).

R. Jair Bacharach (R. G. A. 126) berichtet, daß sein Vater R. Simon die Spielfreiheit für Chanuka aufheben wollte, um dafür acht christliche Feiertage, an denen die geschäftliche Tätigkeit ohnehin unterbrochen ist, freizugeben, daß es ihm aber nicht gelungen sei.

Die Weisen konnten den Kampf gegen das Spiel nicht immer siegreich durchführen, wie dies die Anmerkung Remohs (Orach Chaim 447,18) beweist יש נמנעין לשחוק על השלחן עם קלפין הנקראין קרטין בפסח דחוששין שמא יפול חמץ נוקשה לתוך המאכל oder die Erlaubnis des מגן אברהם (339,8) am Sabbath mit einem silbernen Schach zu spielen.

Die überhand nehmende Spielwut führte jedoch immer und immer wieder zu erneuten Spielverboten. So wurde in Cremona am Chaul Hamaued Sukkoth des Jahres 5336, als dort die Pest wütete, ein Verbot jeglichen Spiels bis zum folgenden Nissan für Cremona und alle in einem Umkreis von fünf Meilen liegende Orte erlassen und zwar bei der Strafe des חרם. Ausgenommen waren ימים שאין אומרים בהם תחנון שאז יהא מותר השחוק ובבית החתנות ולברית מילה ווליאה או חולה או קימפרטן. Rabbi Elieser Aschkenasi der Verfasser des יוסף לקח und מעשה ה׳ fürchtete jedoch, daß Verfehlungen gegen das Verbot, insbesondere gegen den חרם unausbleiblich seien, drang darauf, daß der חרם aufgehoben wurde, dagegen eine Strafe von einem Scudo für jeden Übertretungsfall festgelegt wurde.

Ebenso wurde in Venedig im Schewat 5386 ein Spielverbot erlassen. Juda Arjeh dé Modena, der selbst ein leidenschaftlicher Spieler war, und schon als 13jähriger Jüngling das Schriftchen סור מרע über das Spiel verfaßt hat, war mit dem Verbot nicht einverstanden, unterließ es jedoch dagegen Stellung zu nehmen aus folgenden von ihm mitgeteilten Gründen: 1. Damit durch seinen Widerspruch gegen ein הסכמת הקהל nicht auch andere הסכמות angegriffen werden. 2. Weil er hoffte, daß seine Voraussetzung man werde das Verbot übertreten, eine falsche sein werde. 3. Da sonst diejenigen, welche das Verbot übertreten, sich auf seinen Einspruch gegen dasselbe berufen könnten. 4. Weil er annahm, daß diejenigen, die das Verbot erließen, selbst erkennen werden, daß dessen Aufhebung notwendig sei.

Nach zwei Jahren gewann Modena die Überzeugung, daß ein derartiges Verbot sehr viele Versündigungen veranlassen müsse, nachdem in Venedig am Orte des Spiels und beim Spiele selbst viele Handelsgeschäfte zum Abschlusse kommen, es somit eine גזירה שאין רוב הצבור יכולים לעמד בה sei. Er nahm deshalb in einer sehr gelehrten, scharfsinnigen Abhandlung dagegen Stellung und setzte wohl auch die Aufhebung des Verbotes durch. Die „Pragmatika“ von Mantua vom 16. Kislew 5501, welche sich gegen den Luxus der Kleidung und des Schmuckes sowie auch gegen das Tanzen wendet, enthält als Schlußparagraphen ebenfalls ein Spielverbot. In Mantua und dem ganzen Mantuaer Gebiet wird allen Männern und Frauen jegliches Spielen, sowohl mit Juden als Nichtjuden, verboten, weil es eine Vergeudung der kostbaren Zeit ist und noch viele andere Sünden im Gefolge hat. Frauen wurde es gestattet am Chaul hamaued Pesach und Sukkoth, am Chanuka, Purim, Schuschan Purim und Kleinpurim — nicht auch am 15. Adar I — zu spielen. Ebenso wurde für Brautleute, deren Verwandte und Unterführer eine Ausnahmeerlaubnis erteilt.

Zum Schlusse sei noch ein Spielverbot von einer nichtjüdischen Behörde mitgeteilt.

Die Judenordnung für die unterländische und oberländische Judenschaft d. d. Karlsruhe, den 21. August 1727 Abs. 7 enthält die Bestimmung:

> Nachdeme auch vorkommen, wie einige Juden mit Hintansetzung ihres Gewerbs lediglich dem Müßiggang, auch Würfel-, Karten- und Kegelspiel nachhängen und dadurch ins Verderben gerathen, so wollen wir all solches Spielen denen gesammten Juden bei Straf 1 Guld. 30 Kr. halb uns und halb dem jüdischen Almosen zu bezahlen, ernstlich verboten haben; jedoch mag solches an halben Feiertagen, bei Hochzeiten, Kindbetterinnen, Aderlässern oder Kranken zu einem Zeitvertreib und in gebührender Maß, wo der Verlust nicht über 4 Gulden steigen kann, verstattet sein. Wo aber außer diesen Fällen gespielt und dadurch wider Unsere fürstliche Polizeiordnung über obig erlaubte Fälle gehandelt wird, so solle nicht allein gemeldt Unsere fürstliche Polizeiordnung strickte inhäriret und das verspielte Geld confisciert, sondern auch die Spieler selbst und diejenigen, welche davon Wissenschaft haben und es nicht anzeigen, mit gemeldter Strafe angesehen werden. Sonsten aber soll kein Jud von dem andern einige unnütze Reden oder Verläumdungen, wodurch desselben Credit geschwächet würde, ausstoßen, bei Strafe 3 Guld., halb uns und halb dem jüdischen Almosen zu bezahlen."



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung)

Die Juden unter der Herrschaft des Hochadels.

Die Geschichte der polnischen Judenheit kann ebenso wie die allgemeine Geschichte Polens am besten in eine Königs- und eine Schlachta-Periode eingeteilt werden. Wenn in dem vorhergehenden Zeitabschnitt ihre Hauptstütze auf dem König beruhte, so beruhte sie während des zweiten Zeitabschnittes auf dem Pan. Das sechzehnte Jahrhundert zeichnet sich durch das Aufkommen des Hochadels aus, der ungeheure Landstrecken,

die bisweilen ganze Provinzen bedeckten, sein eigen nannte und bei der Lockerung der Zentralgewalt sich tatsächlich als unabhängiger Herrscher fühlte. Polen ist trotz aller Bestrebungen und Vorsätze nicht mehr ein einheitliches Reich. Es fällt in den Zustand einer regelrechten „Kleinstaaterei", indem es sich in eine Anzahl von Gebietsteilen zersplittert, die nur durch das lose Band eines machtlosen Königtums mit einander verknüpft sind. Das ganze Land zerfällt nun offiziell in die Städte und Ländereien, die der Gerichtsbarkeit der Krone unterstehen, und in die Gebiete, die Eigentum der Schlachta sind und unter ihrer Herrschaft stehen. Der Großgrundbesitzer oder der Pan ist der unbestrittene Herr seiner chlops oder Leibeigenen, ebensogut aber auch aller anderen, denen es beliebt, sich auf seinen Ländereien anzusiedeln. Er ist frei aller Verantwortlichkeit der Krone gegenüber, oder er kann sich wenigstens, wenn er will, mit Leichtigkeit davon frei machen.

Dieselben Gründe, die während des vergangenen Zeitabschnittes die Könige veranlaßten, die Juden wohlwollend aufzunehmen und zu beschützen, nötigten während dieses letzteren Abschnittes den hohen Adel der Schlachta, ihnen Schutz und Beistand zu gewähren. Denn die Juden waren für die Schlachta ebenso unentbehrlich wie es die Schlachta für die Juden war. Was die Juden anbetrifft, so war die Überfüllung in den königlichen Städten eine so furchtbare und waren die Beschränkungen in Handel und Wohnrecht so zahlreich und lästig geworden, daß sie fast mechanisch gezwungen waren, ihr Auskommen außerhalb der Städte zu suchen. Die Schlachta andererseits war weder fähig noch willens, ihre Ländereien zu bewirtschaften, und sie fanden in den Juden einen willkommenen Ersatz für ihre eigene Faulheit und Unfähigkeit. Die polnische Judenheit zerfällt demnach in zwei Teile: die „königlichen Juden", das sind die Juden, die der Gerichtsbarkeit der Könige unterstehen, und die „Schlachta-Juden", die der Gewalt des Pan unterworfen sind, und diese Zwitterstellung wird von König Sigismund II offiziell anerkannt, der in seinem bereits erwähnten Dekret vom Jahre 1539 seinen Schutz einzig und allein auf die Juden in den königlichen

Städten beschränkt, während er die andern ganz der Gewalt der Schlachta preisgibt.

Die Entwickelung und wirtschaftliche Gliederung der „Schlachta-Judenheit“ durchläuft in kleinerem Maßstabe die gleichen Entwickelungsstadien wie die „königliche Judenheit“ des vorangegangenen Zeitabschnittes. Die obere Schicht wird von denen gebildet, denen es geglückt war, die finanziellen und industriellen Vermittler des hohen Adels zu werden. Sie ordneten deren Geldangelegenheiten, bewirtschafteten ihre Ländereien, verwalteten ihre Güter, erschlossen und verwerteten die natürlichen Hilfsquellen der von ihnen bewohnten Landstriche. Tatsächlich hatte jeder Pan „seinen“ Juden, seinen „Faktor“, wie der Ausdruck lautete, oder vielmehr sein Faktotum, das seinem adligen Herrn jeden denkbaren und undenkbaren Dienst leistete und ihn in den Stand setzte, das im vollsten Maße zu erlangen, was in den meisten Fällen sein einziger Ehrgeiz im Leben war, nämlich eine ununterbrochene Folge von Genüssen und Vergnügungen. Ein berühmtes Beispiel dieses Urbilds eines „Schlachta-Agenten“ war Saul Katzenellenbogen, der Liebling des litauischen Magnaten Radziwill, von dem man sich erzählte, daß er seinem Herrn ungeheure Reichtümer verschaffte und selbst über ein jährliches Einkommen von vierhunderttausend Dollars verfügte. Er erfreute sich gleichzeitig eines außergewöhnlich großen Einflusses bei Hofe, wurde durch das Vorrecht ausgezeichnet, ein Schwert tragen zu dürfen und soll mit dem sagenhaften Saul Wahl identisch sein, der nach einer weitverbreiteten Sage für eine Nacht den polnischen Thron inne hatte.

In den Städten, die sich jetzt schnell auf dem Gebiet der Schlachta bildeten, wurden die Juden die Steuereinnehmer, trotz des offiziellen Gesetzes, das ihnen dieses Recht versagte. Die Juden wurden auch die Krämer und Handelsleute dieser Städte.

Die weniger begünstigten unter den Juden, und diese waren die große Mehrheit, wanderten in die Dörfer ab, wo sie in einer Anzahl ländlicher Berufe Beschäftigung fanden.

Die Abwanderung der Juden in die Dörfer bedingte eine völlige wirtschaftliche Umgestaltung der polnischen Judenheit

und ließ Probleme entstehen, die, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, während der russischen Herrschaft im Vordergrunde der jüdischen Wirtschaftsgeschichte standen. Es ist daher notwendig, einen klaren Einblick in das Wesen dieser Umgestaltung zu gewinnen.

Die Juden, die sich in den Dörfern niederließen, hinderte teils ein gewisser natürlicher Mangel an Übung und teils die elende Lage der chlops, Landwirtschaft zu treiben. Es war daher natürlich, daß sie es vorzogen, ihre angeborene kaufmännische Geschicklichkeit auf das Landleben zu übertragen. So wurde der Jude ein „Arendar“, von dem mittelalterlich-lateinischen Worte arrendare = pachten, d. h. ein Pächter oder Mieter, der die ländlichen Erzeugnisse des Pan, seine Mühlen, Brennereien, Molkereien, Fischgerechtsame, Jagden und andere landwirtschaftliche Betriebe pachtete. Er wurde auch der Inhaber der Dorfschenke, oder der „karchma“ — im Jargon Kretschme genannt — die, so primitiv sie auch war, die einzige Unterkunftsmöglichkeit im Lande darbot. Der Engländer William Coxe, der im Jahre 1784 Polen bereiste, bezeugt die Tatsache, daß auf der langen Heerstraße zwischen Krakau und Warschau, in einer Ausdehnung von mehr als 258 englischen Meilen, die einzigen Plätze für die Aufnahme von Reisenden die von Juden gehaltenen Schenken waren.

Mit dem Halten einer Schenke war der Verkauf von Branntwein unzertrennlich verbunden. Der Branntweinhandel war der Angelpunkt und Eckstein des ganzen landwirtschaftlichen Betriebes Polens und einer der wichtigsten Posten in dem Budget des Königreiches. Die Erzeugung von Alkohol, zum Teil veranlaßt durch den Reichtum an Korn, das der Mangel an Transportmöglichkeiten im Lande hielt, und zum Teil eine Folge der Unmäßigkeit der Bevölkerung, bildete eine höchst bedeutsame Einnahmequelle für den Pan und das Reich, in gleicher Weise, wie sie bis in die letzte Zeit hinein der wertvollste Posten in den Staatsfinanzen Rußlands geblieben ist. Das Brennereirecht, oder, wie es mit einem halblateinischen Ausdrucke genannt wurde, das Recht der Propinacie, wurde

dem Landadel schon im Jahre 1496 bewilligt. Dieser war daher nach besten Kräften eifrig bemüht, den Verbrauch seines Erzeugnisses zu befördern, und seine natürlichen und eifrigsten Kunden waren die Leibeigenen. Denn der Pan, der sowohl „in secularibus“ als auch „in spiritualibus“ über seine chlops die volle Gewalt hatte, tat für seine Leibeigenen nichts, außer daß er sie auf der niedrigsten Sprosse weltlicher und geistiger Entartung hielt. Das einzige Recht, das dem chlop gelassen wurde, war das, zu hungern und zu sterben, und die einzige „spiritualistische“ Aufmunterung, die ihm vergönnt war — spiritualistisch im wörtlichsten Sinne — war die Erlaubnis, sich an dem Spiritus einen Rausch anzutrinken, der in den Brennereien des Pan gewonnen wurde.

Der Jude, der alle anderen Erzeugnisse des Edelherrn pachtete, übernahm zu gleicher Zeit — und wir kennen einige Fälle, in denen er dazu durch das Gesetz gezwungen wurde, — dieses höchst bedeutsame Geschäft, den Verkauf von Branntwein an die Bauern. Der jüdische Gastwirt wurde daher durch einen natürlichen Prozeß der Wirt der Schenke, in der der chlop sein Elend im Alkohol zu ertränken suchte. So wird die tragische Ungeheuerlichkeit geschaffen, — eine Ungeheuerlichkeit, für die der Jude nicht nur in Polen, sondern auch in Rußland bis auf den heutigen Tag teuer zu zahlen hatte, — daß das mäßigste Volk der Welt im Interesse des Pan zum mächtigsten Faktor wird, der das Laster der Trunkenheit im Volke verbreitet.

Demoralisierender Einfluß der Herrschaft der Schlachta.

Der Übergang der polnischen Judenheit, oder wenigstens eines beträchtlichen Teiles derselben, aus der Macht der Könige in die des Pan war nicht nur von einer Verschlimmerung ihrer wirtschaftlichen Lage begleitet, sondern auch von ihrem sittlichen Niedergang, und hätte nicht dem Juden die tiefe Anhänglichkeit an seine Religion schützend zur Seite gestanden, so würde diese Verschlechterung schließlich mit äußerster Entartung geendet haben.

Denn während der Königszeit der polnisch-jüdischen Geschichte waren die Einflüsse, sowohl die den Juden freundlichen, wie die feindlichen, die der König einerseits und die der Kirche und der Bürger andererseits von einem unpersönlichen Charakter. Diese Kreise wurden gerade in Polen von unpersönlichen Grundsätzen geleitet, und sie konnten durch unpersönliche Mittel gewonnen oder bekämpft werden. Während des zweiten Zeitraums jedoch hing die Wohlfahrt der Juden von der persönlichen Stimmung einer grundsatzlosen oder besser nicht von Grundsätzen beherrschten Schlachta ab, deren Gnade oder Ungnade nur durch ein Aufgeben persönlicher Selbstachtung erlangt oder abgewendet werden konnte. Die Haltung des Pan gegen den Juden wurde nicht durch jenen systematischen und hartnäckigen, man könnte fast sagen, konsequenten Haß bestimmt, der für die Kirche und für die Bürger bezeichnend war. Aber er wurde andererseits durch ein Gefühl diktiert, das vielleicht weniger gefährlich, aber unendlich beleidigender war, — das einer grenzenlosen, unaussprechlichen Verachtung.

Diese Verachtung, ein Teil des Dünkels, mit dem der polnische Edelmann auf die übrige Menschheit herabsah, wurde, soweit sie sich auf den Juden erstreckte, ebensosehr durch den Unterschied der Religion und der Nationalität wie durch seine Lebensweise hervorgerufen. Die Haltung der Schlachta dem Juden gegenüber wird durch jene Äußerung von Morawski, dem polnischen Kriegsminister, dem wir später noch begegnen werden, beleuchtet, den ein Schauder erfaßte bei dem Gedanken, daß sich das edle Blut der Polen mit dem der Juden vermischen könnte. Sie wird vielleicht noch greller durch die noch heute in Polen zirkulierende Erzählung beleuchtet, die möglicherweise erdichtet ist, sicherlich aber weit treuer als Tatsachen die Wirklichkeit wiederspiegelt, durch die Erzählung von einem polnischen Edelmann, der nach dem polnischen Aufstande im Jahre 1863 vor seinen russischen Verfolgern in das Haus eines polnischen Juden floh. Während der Schlachtschiz versteckt unter dem Bette lag, bemerkte er voller Empörung, daß der Jude, der ihm mit Gefahr seines Lebens ein Obdach geboten

hatte, nach jüdischem Brauch sein Käppchen auf dem Kopf behielt und schrie ihn aus seinem Versteck heraus entrüstet an: „Psiakrew, zydzie, zdym chapke!“ — „Du Hund von einem Juden, nimm deine Kappe ab!“

Mochte der Pan auch nicht daran denken, systematische Verfolgungen oder Pogrome gegen die Juden auf seinen Gütern zu dulden, mochte er in Übereinstimmung mit den Zusagen, die in jener sagenhaften Erzählung aus der Vorzeit ein Edelmann gegeben hatte, sie weder ermorden noch öffentlich berauben, so wollte er doch, seinen Launen folgend, alles tun, um seine jüdischen Untertanen zu quälen und vor allem sie zu demütigen.

Zeitgenössische Chronikenschreiber erzählen seltsame Geschichten von solchen eigenmächtigen Handlungen, die die Pans gegen die Juden verübten. Salomon Maimon, ein polnischer Talmudist und nachmals ein berühmter deutscher Philosoph, der seine Kindheit auf einem Gute zugebracht hat, das dem berühmten litauischen Magnaten Radziwill gehörte, führt uns in seiner Autobiographie eine bunte Auswahl von Tatsachen an, die auch der kühnste Flug der Phantasie kaum erreichen könnte. Dieser interessante Edelmann, der nebenbei zu gleicher Zeit ein hoher Staatsbeamter war, mit der Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung betraut, kam einstmals in betrunkener Verfassung in eine Kirche und beging dort, auf den Altar zugehend, eine unnennbare Schandtat. Am folgenden Morgen beschloß er Buße zu tun, und er fand kein besseres Mittel dazu, als der jüdischen Gemeinde des Ortes zu befehlen, der Kirche als eine Sühne für sein Verbrechen sieben Zentner Wachs zu überreichen. Bei einer anderen Gelegenheit schickte derselbe Magnat nach einem jüdischen Heilgehilfen, er solle ihn zur Ader lassen. Als dieser ankam, drehte der Magnat, der natürlich betrunken war, den Spieß um und begann mit unsicherer Hand den unglücklichen armen jüdischen Heilgehilfen zur Ader zu lassen, oder vielmehr abzuschlachten, während seine Vasallen der chirurgischen Geschicklichkeit ihres Herrn Beifall klatschten. Maimons Vater hatte im Alter von acht

Jahren das Unglück, einen anderen Sproß der gleichen Familie zu treffen, der ihm ein Glas Branntwein anbot. Als er dieses freundliche Anerbieten ablehnte, brüllte der Schlachtschiz: „Wenn du nicht Branntwein trinken willst, dann sollst du Wasser trinken.“ Daraufhin wurde ein Eimer voll Wasser gebracht, und der Knabe wurde gepeitscht, bis er den Eimer geleert hatte; die Folge war natürlich, daß seine Gesundheit vollständig untergraben wurde. Von einem anderen Pan, der gleichzeitig den hohen Rang eines königlichen Starosten bekleidete, erzählt man sich, daß, als er einmal zufällig einen jüdischen Arendar, der seinem Nachbar gehörte, erschossen hatte, er sogleich dafür Schadenersatz leistete, indem er buchstäblich einen Wagen voll mit Juden packte und sie auf das angrenzende Gut sandte, wo sie wie Kartoffelsäcke ausgeladen wurden. Derselbe Edelmann machte sich ein Vergnügen daraus, jüdische Frauen zu zwingen, auf Bäume zu klettern und wie ein Hahn zu krähen. Dann überschüttete er sie mit Kugeln und wollte sich beim Anblick der herunterstürzenden Opfer vor Lachen ausschütten, worauf er sie dadurch entschädigte, daß er Münzen unter sie warf.

Da der Pan keine Rücksicht auf des Juden Leib und Leben kannte, so hatte er erst recht keine Achtung für seine religiösen Eigenheiten. Es konnte vorkommen, daß er gelegentlich seinen jüdischen Pächter rufen, und ihn auf einem Fuße stehen ließ, während dieser ihm מה־יפית, eines der bei der Sabbattafel gesungenen Tischlieder vorsingen mußte; die Erinnerung an diesen Brauch hat sich bis heute noch in dem Ausdruck „Mah-jophis-Jude“ erhalten, der in Polen weit und breit auf den Typus der modernen jüdischen Lakaienseele, einen direkten Abkömmling des alten vom Pan gedrückten Juden, angewendet wird.

Wir haben diese Beispiele angeführt, weil sie nicht nur die Grausamkeit der Pans, sondern auch die Zwecklosigkeit ihrer Grausamkeiten beleuchten. Es war reine Bosheit, eine Bosheit, ohne eine Spur von Methode, und der Jude hatte keine irgendwie gearteten Mittel, sich dagegen zu wehren. Es

gab keine Abhilfe gegen den hochgeborenen Barbaren, denn die einzige Autorität, bei der der Jude Berufung gegen den Pan einlegen konnte, war der Pan selbst. Der Pan war nicht ein Feind von dem ausgeprägten Typus des Geistlichen oder Bürgers, mit festen politischen Grundsätzen und eingewurzelten Abneigungen. Er war, wie der Jude ihn richtig nannte, ein פריץ von dem hebräischen Verbum פרץ „Schranken durchbrechen", ein ungebändigter, ungezügelter Gewaltsmensch. Daher war die einzige Möglichkeit, den Poritz gnädig zu stimmen: nachgeben, zu Kreuze kriechen, schweifwedeln und alle Beschimpfungen mit freundlichem Lächeln über sich ergehen lassen. Man kann sich leicht die furchtbare Wirkung vorstellen, die Jahrhunderte der Abhängigkeit von solchen Herren notwendigerweise auf den Charakter des polnischen Juden haben mußten. Wir haben schon Gelegenheit gehabt, die verhängnisvolle Wirkung zu beobachten, die die politische Zügellosigkeit des Pan auf den von Natur disziplinierten und sich selbst beherrschenden polnischen Juden hatte. Aber man kann ohne Uebertreibung sagen, daß, was für Fehler auch immer dem polnisch-jüdischen Charakter anhaften mögen, — Fehler, die der polnische Jude seines Wertes bewusst, ganz offen zugeben kann, — diese aus der Abhängigkeit vom Pan erwachsen sind, der seinem jüdischen Arendar erlaubte, von ihm zu leben, und seinem jüdischen „Faktor" sogar, von ihm reich zu werden, der aber für die Vorteile, die er dem jüdischen Körper gewährte, von der jüdischen Seele einen furchtbaren Zoll forderte.

Die Kosakenverfolgungen.

Die Schilderung, die wir soeben von den wirtschaftlichen und sittlichen Veränderungen in der polnischen Judenheit gegeben haben, Veränderungen, die die Tendenz eines stufenweise fortschreitenden Niederganges in sich trugen, bezieht sich auf den ganzen Zeitraum, der sich von 1572, dem Jahre der Abschaffung des erblichen Königtums, bis 1772 erstreckt, dem Jahre der ersten Teilung Polens. So schwarz auch dieser Hintergrund erscheinen mag, ihn überragt ein Bild von so

erschreckendem Düster, daß im Vergleich mit ihm alle Leiden, die die Juden, sei es in Polen oder anderswo, seit dem großen Kriege des jüdischen Volkes gegen Rom jemals erduldet haben,— wenn wir nicht die Schrecken ausnehmen, die über die Juden im gegenwärtigen Weltkrieg dahingebraust sind, — zur Bedeutungslosigkeit erblassen. Wir sprechen von dem schicksalsreichen Jahrzehnt 1648 — 1658, das mit den Kosakenmetzeleien, den sogenannten גזרות ת"ח, im Jahre 1648 beginnt, und dem dann die Leiden folgen, die der Einfall der Russen und Schweden in Polen verursacht hat. Dies vielleicht schwärzeste Kapitel in der Geschichte der jüdischen Zerstreuung bildet zum großen Teil, wenigstens in seinen Anfängen, eine Folgeerscheinung jenes ungleichartigen und unheilvollen Zusammenarbeitens zwischen dem Juden und dem Pan, dessen Wirkungen wir soeben zu schildern versucht haben.

Die Verschmelzung zwischen Polen und Litauen im Jahre 1569 brachte die unermeßlichen südöstlichen Grenzprovinzen des Reiches, die sogenannte Ukraine („Grenze"), die die heutigen Gouvernements Tschernigow, Poltawa, Charkow, Kiew und Teile von Podolien und Wolhynien umfaßt, in enge Berührung mit den mittleren Provinzen Polens. Die Bevölkerung dieser Provinzen war der Abstammung nach russisch, oder genauer klein-russisch oder ruthenisch; der Religion nach gehörte sie der griechisch-orthodoxen Kirche an. Sie waren ferner von einem kriegerischen Geist erfüllt, der durch die ständigen Kämpfe gegen die Einfälle der benachbarten Tataren in ihnen großgezogen war. Die tapfersten unter ihnen waren sogar noch weiter nach Osten vorgedrungen und hatten jenseits der Stromschnellen des Dniepr eine Art Militär-Republik gegründet. Die Mitglieder dieser Republik, die gelegentlich eine beträchtliche Beimischung mongolischen Blutes in sich aufgenommen hatten, wurden als Kosaken bezeichnet, ein tatarisches Wort, das „Räuber" bedeutet.

Am Ende des sechzehnten Jahrhunderts fingen die polnischen Magnaten an, die Landstriche der Ukraïne zu besiedeln. Während sie die Ukraïner selbst in einem sicheren Abstand

von sich hielten, sandten sie ihre Verwalter aus, um jene auszubeuten. Unter diesen Verwaltern waren viele Juden, die wie Schwämme den Reichtum des Landes und den Arbeitsertrag seiner Einwohner aufsaugten und in die Taschen der Pans leiteten. Sie traten als Arendare auf, in den verschiedenen Tätigkeiten, die mit diesem Ausdrucke verknüpft sind; sie waren häufig als Steuer- und Zolleinehmer angestellt, in welcher Eigenschaft sie eine gewisse Art von Gerichtsbarkeit über die eingeborene Bevölkerung ausübten. Die Behandlung der Ukraïner war wenig verschieden von der, die ihren Leidensgenossen, den chlops, in den Ländern der Krone zuteil wurde, aber ihre Geistesanlage neigte mehr zur Unabhängigkeit, und sie fühlten tief die Knechtung durch Herren, die nicht nur eines anderen Stammes waren, sondern auch darauf ausgingen, sie durch ehrliche und oft auch durch unehrliche Mittel ihrem griechisch-orthodoxen Glauben abwendig zu machen und in den Schoß der römisch-katholischen Kirche zu locken.

Zuletzt gelang es den verzweifelten Ukraïnern, unter Anführung von Bogdan Chmielnicki, dessen unmündiger Sohn von einem polnischen Edelmann zu Tode gepeitscht sein soll, sich mit ihren Brüdern jenseits des Dniepr, den Kosaken, zu vereinigen und ihre früheren Feinde, die Tataren, zu Hilfe zu rufen, die gierig auf die Zersetzung Polens lauerten und nur zu froh waren, einen Anteil an der Beute zu erhaschen. Die vereinigten Scharen der Ukraïner, Kosaken und Tataren vermochten ohne Schwierigkeiten ein polnisches Heer, das gegen sie gesandt wurde, zu zerschmettern, und die ukraïnischen chlops richteten, von ihren Fesseln befreit, ein Blutbad an, das in der Geschichte der Menschheit kaum seinesgleichen hat. Jeder katholische Priester, den sie trafen, wurde zusammen mit einem Juden und einem Hunde am Hochaltar aufgehängt. In der ganzen Ukraïne wurden die polnischen Edelleute, wo man sie fand, niedergeschlagen, verbrannt, geblendet, geschunden und in Stücke gesägt.

Die Wut der Leibeigenen, die sich gegen die Pans richtete, die sie körperlich gequält, und gegen die katholischen Priester,

die sie geistig unterjocht hatten, machte sich mit besonderer Wut und besonderer Heftigkeit gegen die Juden Luft, die sie als das unmittelbare Werkzeug ihrer Unterdrückung ansahen. Unter Führung von Bogdan Chmielnicki und seiner Leibgarde, der wilden Haidamaks, — oder Meuterer, wie sie in ihrem eingeborenen Dialekt genannt wurden, — unternahmen sie durch das ganze Land eine systematische Jagd auf die Juden; sie begannen mit Podolien und Wolhynien und drangen durch Galizien und die Gegend von Lublin bis an die Grenzen Litauens und Weißrußlands vor. Ganze Gemeinden, die tausende von Juden zählten, wurden an einem Tage ausgerottet, Jung und Alt, Männer und Frauen; nicht einer entging den Klauen dieser Bestien in Menschengestalt. In Niemirow (in Podolien), dem ersten Jagdplatz der Haidamacks, wurden sechstausend Juden an einem Tage getötet. In Polonnoje erlitten zehntausend, in Narol zwölftausend und in Bar — alle diese Orte lagen zum Teil in Wolhynien, zum Teil in Podolien — fünfzehntausend Juden das gleiche Schicksal. Jedoch der Tod war ein gütiges Geschick im Vergleich zu dem, was ihm voranging. Obwohl unsere Ohren durch die Erzählungen wirklicher oder erdichteter Gräuel auf den Schlachtfeldern unserer Tage abgehärtet sind, sind sie doch außerstande, die Taten dieser Wilden zu vernehmen, die sich Christen nannten. Ich sage mit Absicht „Christen“, denn es ist eine schaurige Wahrheit, daß die Tataren ein Ausbund der Menschlichkeit waren im Vergleich mit den griechisch-orthodoxen Kosaken, den Vorfahren jener heutigen, die zum Heil der europäischen Zivilisation eine gleiche Wildheit entfalten.

Es ist unnötig zu sagen, daß die Juden ihren Ehrennamen als Märtyrer, den sie lange zuvor in anderen Ländern sich erworben hatten, glänzend rechtfertigten. Die Juden Polens waren keine ganz so leichte Jagdbeute, wie ihre Brüder in Westeuropa es in früheren Tagen gewesen sind. Wir haben verschiedene Berichte über bewaffneten Widerstand, den sie ihren Feinden leisteten. Wir hören von der Verteidigung, die die Juden in Verbindung mit den Polen organisierten, und es wird uns er-

zählt, daß in dem polnischen Heer, das den Feldzug gegen die Kosaken führte, sich auch ein jüdisches Regiment von tausend Mann befand. Aber im Grunde verstand der Jude besser zu sterben, als zu kämpfen, und unter Führung seiner geistigen Häupter und von ihnen ermutigt zog er freudig Folter und Martern dem Glaubenswechsel vor, der ihn von beiden errettet hätte.

In Polonnoje versammelten sich dreihundert Juden, in ihre Sterbegewänder und Gebetmäntel gehüllt, in der Synagoge und erwarteten mit einem heißen Gebet auf den Lippen die Mörder. In Tulczyn zeigten die Juden noch größeren Heldenmut. Sie hatten, vereinigt mit einigen hundert polnischen Pans, beschlossen, diese befestigte Stadt lange Zeit gegen die belagernden Haidamaks zu verteidigen, als sie plötzlich erfuhren, daß die Pans trotz ihres feierlichen Eides ihr Leben dadurch retten wollten, daß sie die Juden an ihre Feinde verrieten. Die Juden schlugen vor, mit den polnischen Verrätern kurzen Prozeß zu machen. Aber da erhob sich Rabbi Aron, der Leiter der talmudischen Hochschule des Ortes, und erinnerte sie an die Gefahr, in die sie durch eine solche Handlungsweise ihre Brüder im ganzen polnischen Reiche bringen würden. Die Tulczyner Juden ließen es unter Führung desselben Rabbi wehrlos zu, daß sie verraten und bis auf den letzten Mann hingemetzelt wurden. Es kann vielleicht eine gewisse Genugtuung gewähren zu erfahren, daß die verräterischen Pans der Nemesis nicht entgingen. Denn eine neue Kosakenschar nahte in Eilmärschen heran und vollzog zum Schimpf für ihre Verräterei an ihnen ihr Geschick.

Auch die Frauen standen den heldenmütigen Männern nicht nach; sie gaben lieber ihr Leben preis, als ihre Ehre. Viele jüdische Mädchen wurden von den Kosaken weggeschleppt und zur Ehe gezwungen. Eine stürzte sich auf dem Wege zur Hochzeitsfeierlichkeit von einer Brücke herab und ertrank; eine andere erweckte in dem Kosaken den Glauben, daß sie gegen Kugeln gefeit sei, und brachte dadurch ihren Gatten dazu, sie zu töten.

Alle diese Metzeleien waren nur ein Vorspiel zu den folgenden Leiden. Chmielnicki war schließlich gezwungen,

seinen Gewalttätigkeiten ein Ende zu machen, aber die Russen traten in die Fußtapfen der Haidamaken. Der Grausamkeit der Metzeleien, für die die Ereignisse, deren Zeugen wir sind, so manche Vergleichspunkte aufweisen, folgte die Schreckensherrschaft der Söldnerscharen. Im Jahre 1654 wurde der östliche Teil der Ukraïne, das sogenannte Kleinrußland, von dem russischen Reich annektiert, und ganz im Einklang mit seinen Überlieferungen wurden die wenigen Juden, die am Leben geblieben waren, völlig ausgetrieben. Gleichzeitig überschwemmte das russische Heer, von den Ukraïnern unterstützt, die Provinzen Weißrußland und Litauen im Nordosten und verbreitete Tod und Elend unter die Juden dieser Landstriche, die bisher von den Kosaken verschont waren. Die Besetzung der polnischen Städte durch die vereinten Heere der Kosaken und Moskowiter brachte allen Juden Vertreibung, und Tod denen die zurückblieben. Große Gemeinden wie die in Mohilew, Witebsk und besonders die berühmte Gemeinde Wilna hörten für eine Zeit lang zu bestehen auf.

Und während Rußland so im Nordosten von Polen kämpfte, überschwemmten die Schweden, als gelte es, die Parallele zur Jetztzeit zu vervollständigen, Polen von der Westseite her und drangen in das Herz des Landes ein, indem sie eine Stadt nach der andern einschließlich Krakau und Warschau eroberten, und die polnischen Juden waren, um das biblische Gleichnis zu wiederholen, das ein Augenzeuge anführt, dem Manne gleich, der „vor dem Löwen flieht, und ein Bär fällt ihn an“. Es ist interessant zu beobachten und überaus bemerkenswert, daß die Juden während der ganzen Zeit der Eroberungskämpfe Polen die Treue hielten. Während sich die Bürger in Litauen mit unverhüllter Genugtuung dem russischen Eindringling unterwarfen, kämpften die Juden zusammen mit dem polnischen Adel für die Ehre Polens. In Witebsk beteiligten sich die Juden sehr tatkräftig an der Verteidigung der Stadt, eine Tatsache, die dem polnischen König direkt von sechshundert litauischen Adligen überbracht wurde, und ein wenig später erboten sich die Juden von Brest, obgleich sie so verarmt waren, daß nicht

mehr als sechzehn Läden in der Stadt ihnen gehörten, aus eigenem Antrieb, sich zu Gunsten des Krieges gegen den russischen Feind eine hohe Selbstbesteuerung aufzuerlegen. Aber die bloße Tatsache, daß die Schweden sich menschlich betrugen und die Juden als Menschen behandelten, war genügend, die Treue der Juden in schändlicher Weise zu verdächtigen, und das polnische Heer, das gegen die Schweden kämpfte, begann nun einen Feldzug voll Metzeleien und Verfolgungen gegen die Juden in Groß- und Kleinpolen, der ganze Gemeinden zu Grunde richtete und die jüdische Bevölkerung an den Rand der Verzweiflung brachte. Und als gelte es, das durch Menschenhände angerichtete Verderben noch zu krönen, goß der Himmel seinen Zorn über die Juden aus, die die Opfer einer furchtbaren Seuche wurden, die nach dem Kriege ausbrach.

(Fortsetzung folgt.)



Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XIV.

(Schluß).

Ein von den Kritikern erdichteter Widerspruch zwischen P und JE ist der, daß in dem Berichte der letzteren Quelle nur die zeitweilige Entlassung des Volkes zu einem Opferfeste, während nach dem ersteren Erzähler die gänzliche Freigebung Israels gefordert wird. Allein wer die Schrift ohne Voreingenommenheit liest, wird vergebens einen solchen Widerspruch suchen. Denn da nach der Analyse der Kritik von einer Verhandlung Mose's mit Pharao über die Freigebung Israels, wie bereits oben S. 377 f bemerkt worden, bei P überhaupt nichts zu finden ist, so ist nicht zu entscheiden, ob in dieser Quelle eine zeitweilige oder eine gänzliche Entlassung gefordert wird. Daß letzteres der Fall ist, wird zwar von den

Kritikern aus 6,11 gefolgert; allein hier wird ja nur in Kürze der Endzweck der Sendung Mose's angegeben, gerade wie in 3, 10 (E). Daß Mose nicht blos den kurzen Satz (er soll die Kinder Israels aus seinem Lande entlassen) zu Pharao sprechen soll, sagt ja deutlich 7, 2 (P): „Du sollst alles reden, was ich dir auftrage, und dein Bruder Aharon soll zu Pharao reden." Gottes Plan wird dem Mose klar offenbart in 3, 18—20. Zuerst sollte nur eine Entlassung behufs einer kurzen Reise (נלכה נא) gefordert werden (v. 18). Gott aber weiß, daß der König freiwillig nicht einmal diese kurze Reise gestatten wird (לא יתן להלך v. 19). Es wird daher Gott die Ägypter mit den wunderbaren Plagen derart schlagen, daß sie Pharao dann gänzlich entlassen wird (ישלח אתכם v 20). Würde von vorne herein von Pharao die gänzliche Freilassung seiner Sklaven gefordert worden sein, so wäre er berechtigt gewesen, diese Zumutung mit Entrüstung zurückzuweisen und hätte keine Strafe verdient. Darum sollte erst eine geringe billige Forderung gestellt werden, damit durch die trotzige Verweigerung dieses gerechten Verlangens die Bosheit und Verstocktheit des Ägypters um so greller sich vor aller Welt kundgeben und die Gerechtigkeit der göttlichen Strafen allgemein anerkannt werde. Deshalb spricht auch Gott noch an anderen Stellen (die nicht zu P gerechnet werden) voraus, daß Pharao die Kinder Israel gänzlich entlassen, ja austreiben werde (6, 1; 11, 1). Zwar hat Mose noch bei der vierten Plage (8, 23) zu Pharao gesprochen: „Drei Tagereisen weit wollen wir in die Wüste ziehen und opfern;" da aber Pharao sich weigerte, dieser Forderung Folge zu geben, so wird in den späteren Verhandlungen nicht mehr von einer auf eine bestimmte Zeit beschränkten Entlassung gesprochen, es heißt vielmehr immer nur: „Entlasse mein Volk daß es mir diene" (9, 1; 13; 10, 3). Daß aber Pharao zum Schlusse nur eine bedingte Erlaubnis zum Auszuge gegeben hat, ist aus seinen Worten in 12, 31—32 keineswegs herauszulesen (vgl. Kurtz, Gesch. S. 131 f., sowie die Kommentare von Keil und Strack zur Stelle). Eher ist aus jener Stelle das Gegenteil zu folgern, daß dem Pharao

und den Ägyptern die Wiederkehr der Israeliten unerwünscht war. So urteilt auch Ed. Meyer (Israeliten S. 35): „Von den drei Tagen, von der baldigen Rückkehr ist mit keinem Worte die Rede; im Gegenteil: der Pharao wie sein Volk streben nur, die schrecklichen Fremden so rasch wie möglich los zu werden, natürlich, wie es nach einer solchen Katastrophe selbstverständlich ist, auf Nimmerwiedersehen.“ Allerdings meint Meyer, die Sinnesänderung Pharaos, wie sie 14, 5 erzählt, sei danach absolut unverständlich. Allein dies wird schon von Keil befriedigend erklärt. Sobald der König und seine Diener sich von der Bestürzung über die Tötung der Erstgeburt erholt hatten und die nachteiligen Folgen der in jenem Momente gegebenen Entlassung des Volkes aus seinem Dienste zu überlegen anfingen, sahen sie diesen erzwungenen Auszug Israels als eine Flucht an und bereuten ihre Nachgiebigkeit. Mit Recht bemerkt nämlich Ehrlich zu 14, 5: „וַיֻּגַּד ohne לֵאמֹר, sondern mit folgendem כִּי, drückt nicht einen Bericht aus, sondern bezeichnet das Klarwerden einer Tatsache durch die obwaltenden Umstände.“ Daß die Ägypter (allerdings gezwungen) die Israeliten gänzlich aus ihrem Dienste entlassen hatten, sagen sie ja selbst in 14, 5: „Was haben wir da getan, daß wir Israel entließen, daß sie uns nicht (weiter) dienen!“ Vgl. Kurtz, Geschichte² II, S. 131 f.

Ebenso grundlos ist die fernere Behauptung der Kritiker, daß P von einer Genehmigung des Königs zum Fortziehen Israels nichts weiß, sondern sie im Widerspruch mit den anderen Quellen mit Gewalt und eigenmächtig den Auszug unternehmen läßt (Exod. 14, 8; Num. 33, 3). Diese Ansicht ist das Resultat der Erklärung von 14, 8 in dem Sinne: Pharao setzte den Kindern Israels nach, weil sie nach freier Willkür, mit Gewalt und Eigenmacht den Auszug unternommen hatten (Dillmann). Allein danach würde der Zustandssatz am Schlusse dieses Verses das Verfahren Pharaos zu rechtfertigen scheinen, was doch wohl schwerlich beabsichtigt sein kann. Es ist vielmehr der letzte Satz als im Gegensatze zum vorhergehenden stehend zu fassen (Ges.-Kautzsch 142ᵈ): Pharao setzte den Kindern

Israels nach, während doch die Kinder Israels mit erhobener Hand, d. h. nicht heimlich als Flüchtlinge, sondern (wie Num. 33, 3 erklärend hinzufügt) vor den Augen aller Ägypter ausgezogen waren. Die Annahme, daß nach P die Israeliten eigenmächtig ohne Genehmigung des Königs aus Ägypten zogen, ist schon deshalb unstatthaft, weil es dann nicht erst einer Verstockung des Herzens Pharaos von Seiten Gottes bedurft hätte, um ihn zur Verfolgung Israels zu veranlassen (14, 4 P), da ja schon die Ehre und die Machtstellung seines Reiches allein den Pharao genötigt hätten, sein Sklavenvolk nicht ungestraft entweichen zu lassen. Wenn ferner beim Abschluß der vorbereitenden Plagen gesagt wird (11, 10 P): „Gott machte das Herz Pharao's verstockt, so daß er die Kinder Israels nicht aus seinem Lande ziehen ließ," so läßt dies erwarten, daß nun beim Hereinbrechen des großen Strafgerichts (7, 4) endlich der Starrsinn des Pharao gebrochen sein wird, so daß er die Einwilligung zum Auszuge geben und es nicht nötig sein werde, die Israeliten ohne Genehmigung des Königs hinauszuführen.

Indem die meisten neueren Ausleger die Erzählung des vor Pharao verrichteten Schlangenwunders (7, 8—13) bloß als eine Variante des gleichen Wunders erklären, das nach dem Befehle Gottes Mose vor dem Volke beglaubigen sollte (4, 2—5), teilen sie letzteren Bericht dem J, ersteren aber dem P zu, und legen dabei noch besonders Gewicht darauf, daß bei J die Schlange נחש, bei P aber תנין genannt wird. Indessen zeigt schon der Umstand, daß die Verwandlung des Nilwassers in Blut ebenfalls sowohl vor dem Volke (4, 9), als auch vor Pharao (7, 17; 20) geschieht, die Wahrscheinlichkeit, daß auch das Schlangenwunder, das Mose als Sendboten Gottes vor dem Volke Israel legitimierte, auch vor Pharao dieselbe Wirkung erzielen sollte[1]). Bäntsch meint allerdings, daß auch die beiden Stellen, die von der Verwandlung des Nilwassers in Blut erzählen, aus zwei

[1]) Das zweite Wunder mit der aussätzigen Hand (4, 6) war natürlich nicht geeignet, dem Pharao gezeigt zu werden. Vgl. die Bedeutung dieses Zeichens bei Hirsch und Keil.

verschiedenen Quellen stammen, die erstere aus J, die letztere aus E. Allein wir werden weiter sehen, daß die Verteilung des nach Ausscheidung des P übrigbleibenden Teils unseres Berichtes auf J und E gänzlich unhaltbar ist. Was aber die Verschiedenheit der Ausdrücke נחש und תנין betrifft, so ist diesbezüglich folgendes zu bemerken. Daß diese beiden Ausdrücke Synonyma sind, ist deutlich zu ersehen aus Jesaja 27,1 nach der richtigen Erklärung von Gesenius das. Wenn dem aber so ist, darf es doch nicht auffallen, daß die Schrift nicht immer denselben Ausdruck gebraucht, sondern mitunter dafür ein anderes synonymes Substantiv verwendet. So wird auch in Num. 21, 9 dieselbe Schlange נחש genannt, die vorher (v. 8) als שרף bezeichnet wurde. Man kann auch mit Keil u. a. annehmen, das vor Pharao verrichtete Wunderzeichen stand in bestimmter Beziehung zu der im alten Ägypten getriebenen Kunst der Schlangenbeschwörung und daß speziell diejenige Schlange, welche die ägyptischen Zauberer zu ihren Geheimkünsten gebrauchten, von den Israeliten תנין genannt wurde.

Man glaubt ferner, die verschiedenen Quellen unterscheiden sich durch den sprachlichen Unterschied, daß in J die Verstockung des Herzens mit כבד לב, in E und P durch חזק לב ausgedrückt wird. Indessen aber gebraucht 7,3 (P) auch קשה לב, warum soll nun derselbe Autor nicht an einer anderen Stelle ein anderes Synonymon gebrauchen können. Überdies bringt der Passus 9,34 f. die Kritik einigermaßen in Verlegenheit. Hier steht in v. 34 והכבד את לבו und daneben in v. 35 ויחזק לב פרעה. Wie erklären nun die Kritiker diese auffällige Erscheinung? Natürlich als eine aus zwei Quellen stammende Dublette! V. 34 soll J angehören, und 35a wird von E hergeleitet. Nach Knobel und Kayser soll v. 35 aus P stammen. Die Kritiker haben nur vergessen, sich die Frage vorzulegen: Was hat den Redaktor veranlaßt, hier — und nur hier an dieser Stelle — die Verstockung des Ägypters zweimal, und zwar aus zwei verschiedenen Quellen, zu berichten? Oben in 8,11 soll wieder ein Redaktor (wie Dillmann sagt) vor ולא שמע (P) das ויחזק לב פרעה weggelassen haben, „weil das schon mit והכבד וגו' des

P gesagt war". Warum hat nun ein R (etwa Rje) bei 9,34 f. eine andere Methode befolgt und beide Autoren zu Worte kommen lassen?

Dies lehrt uns augenscheinlich, daß das Problem in anderer Weise gelöst werden muß, da man mit der Annahme verschiedener Quellen nicht auskommt. Ich glaube, die auffällige Erscheinung in 9,34 f. am besten durch die verschiedene Bedeutung der beiden für die Verhärtung des Herzens gebrauchten Ausdrücke erklären zu können. כבד לב bedeutet: „das Herz ist schwer", d. h. unempfänglich für gute Eindrücke. Sowie der כבד פה schwer spricht, der כבד און schwer hört, ebenso ist der כבד לב allen Vorstellungen und Ermahnungen unzugänglich. Drohen dem Menschen Gefahren und Strafen von Seiten eines Mächtigen, und sein Herz wird nicht von Furcht ergriffen, ja er rennt sogar trotzig in sein Verderben, so paßt dafür der Ausdruck חזק לב „er ist starken Herzens". Es kann jemand חזק לב, der Furcht unzugänglich sein, aber dennoch durch Bitten und Ermahnungen sich zum Guten bewegen lassen, er ist nicht כבד לב. Umgekehrt kann ein כבד לב, wenn ihm Gefahren drohen, nachgiebig werden. Ist aber jemand weder durch Bitten noch durch Drohungen zu verbessern, so ist er כבד לב und חזק לב zugleich, seinem Herzen ist in keiner Weise beizukommen. Ein solcher mag wohl קשה לב genannt werden, so daß in den Worten אקשה את לבו (7,3) das אחזק את לבו (4,21) und הכבדתי את לבו (10,1) zusammengefaßt sein mögen. Nun gewahren wir nach der Hagelplage bei der Androhung der Heuschreckenplage zum erstenmal eine Verschiedenheit der Gesinnung zwischen Pharao und seinen Dienern. Während Pharao ohne Furcht vor den Drohungen noch weiter dem Gotte Israels zu trotzen bereit war, sprachen seine Diener (10,7) verzagten Herzens: „Laß die Leute ziehen, daß sie dienen JW., ihrem Gotte! merkst du denn noch nicht, daß Ägypten zugrunde geht?" Davon daß man doch das gegebene Wort (9,28) halten müsse, daß man auch den Sklaven eine gottesdienstliche Reise zu gönnen verpflichtet sei, sprachen die Höflinge nicht. Derartigen Gewissensstimmen, waren sie ebenso unzugänglich, wie ihr Herr. Nur

aus Furcht, Ägypten könnte zugrunde gehen, wollten sie nachgeben. Pharao aber kannte auch solche Furcht nicht. Diese Differenz zwischen Pharao und seinen Dienern wollen die Verse 9,34 f. anzeigen. Es heißt daher (9,34): Pharao sündigte weiter, ויכבד לבו הוא ועבדיו, er sowohl wie seine Diener blieben כבדי לב, unempfänglich für jede Mahnung des Gewissens. Dann fügt v. 35 hinzu: ויחזק לב פרעה, Pharao selbst war auch noch חזק לב, noch gestärkten Herzens, nicht bereit, durch irgendwelche Drohungen sich einschüchtern zu lassen.

Die Kritiker behaupten ferner, bezüglich der Blutplage liege insofern eine Differenz zwischen P einerseits und JE andererseits vor, als nach dem Berichte des letzteren (7,17 f.) nur das Wasser des Nils in Blut verwandelt wird; nach P (7,19) soll Aharon seinen Stab über alle Ströme, Kanäle, Teiche und Wassersammlungen erheben, und alles Wasser zu Blut werden. — Bei Licht betrachtet ist der Unterschied zwischen beiden angeführten Stellen nur der, daß 7,9 die allgemeine Angabe von 7,17 spezialisiert, ein Verhältnis, wie wir es zwischen 7,28 und 8,1 wiederfinden. Denn in 7,19 sind (wie in 8,1) die נהרות der Nil nebst seinen Nebenflüssen und Seitenarmen, die יאורים die künstlichen Kanäle, die אגמים sind Seen oder Teiche, stehende Gewässer, und unter den Wassersammlungen sind die Brunnen, Zisternen u. dgl. verstanden (vgl. Keil zur St.). Wie Knobel richtig erklärt, sind hier nur solche Gewässer gemeint, welche sich vom Nil her füllen, und darunter ist fast alles Wasser Ägyptens begriffen, wie aus den von Knobel und Dillmann zitierten alten und neuen Zeugnissen zu ersehen ist. Wenn also nach 7,17 der יאר geschlagen wurde, so waren damit alle Gewässer Ägyptens betroffen. Dies beweist auch 7,24 (JE), wo erzählt wird, daß die Ägypter rings um den Nil gruben, um Trinkwasser zu erhalten. Daraus ist ersichtlich, daß alle Gewässer geschlagen und nur die Brunnen, welche die Ägypter von neuem durch schwere Arbeit herstellten, verschont wurden (vgl. Midr. r. c. 9,11).

Während die älteren Kritiker, wie Knobel u. a., sich damit begnügten, den Abschnitt Exod. 7,8—11 Ende zwei Verfassern

zuzuteilen, meinen die Neuern, daß nach Ausscheidung der oben S. 375 aufgezählten P-Stücke auch der noch übrigbleibende Rest keine einheitliche Erzählung darstellt, sondern aus zwei Quellen J und E zusammengesetzt ist, so daß die Erzählung von den ägyptischen Plagen aus drei Quellen stammen würde, aus P, J und E. Daß diese JE-Theorie ganz verfehlt ist, hat zwar bereits Eerdmans (l. c. III S. 23—34) überzeugend nachgewiesen; dennoch aber sei hier gezeigt, wie man der vorgefaßten Meinung zuliebe den Text der Schrift zu zerstückeln keinen Anstand nimmt.

Dillmann (S. 75) meint, es fänden sich in einigen dieser Stücke des J Stellen eingestreut, wonach nicht Gott unmittelbar, sondern Mose mit seinem Stabe das Wunder wirkt, 7,17; 20 (gegen v. 25), 9,22 ff. (gegen v. 18; 23b) 10,12; 13a; 14a (gegen v. 5; 13b c). Die Stellen nun, in welchen das Wunder von Mose mit dem Stabe gewirkt wird, sollen (vgl. 4,17; 20b und 17,5) aus E geschöpft sein. Es ist aber entschieden gesucht, wenn man einen Gegensatz feststellt zwischen zwei Stellen, von denen eine die Wirkung des Wunders Gott zuschreibt, die andere aber es als Folge einer Handlung Mose's mit dem Stabe darstellt. Beide Stellen stimmen vollständig überein. „Moses handelt nicht, sondern Gott handelt durch Moses. Der Stab bewirkt die Wunder nicht, sondern Gott tut es vermittelst des Stabes" (Eerdmans S. 24). Dasselbe ist der Fall, wenn das Wunder durch Aharons Bewegung mit dem Stabe eintritt. Dies erklärt sich vielleicht durch folgende Annahme. Sowie Gott die natürlichen Kräfte mit gewissen Gegenständen seiner Schöpfung verbunden hat, ebenso hat er zuweilen eine übernatürliche Macht an einen mit den Sinnen wahrnehmbaren Gegenstand geknüpft. In dieser Weise hat er dem Stabe die Wunderkraft verliehen. Es ist merkwürdig, daß vermittelst des Stabes Moses' gerade zehn Wunder verrichtet wurden: Sechs Plagen, zweimal die Verwandlung in eine Schlange, die Spaltung des Schilfmeeres und die Hervorbringung des Wassers aus dem Felsen zu Refidim (17,6). Beim Sieg über Amalek (17,1) hatte es mit dem Stabe ein anderes Bewandtnis (vgl.

Mischna Rosch haschana 3,8). Die spätere Hervorbringung des Wassers aus dem Felsen (Num. 20,11) erfolgte durch den Stab Aharons (s. oben S. 381). Über die planmäßige Anordnung der Wunder, die mit oder ohne Stab verrichtet wurden, ist oben S. 374 gesprochen. — Nun ist, nach der Aussage Wellhausens, dieses Moment, das in dem einen Berichte Mose mit dem Stabe, in dem andern aber Gott unmittelbar das Wunder wirkt, der wichtigste Unterschied zwischen J und E. Daraus daß es mit dem wichtigsten Argument so schwach bestellt ist, kann man sich eine Vorstellung machen, auf welch morschem Grunde die Hypothese ruht, welche unseren Abschnitt aus drei Quellenschriften zusammengearbeitet sein läßt.

Einen weiteren Widerspruch zwischen J und E findet Bäntsch (u. A.) darin, daß nach J die Israeliten nicht unter den Ägyptern, sondern in einer besonderen Landschaft (Gosen) wohnen (vgl. 8,18; 9,26 und Gen. 45,10; 46,28), während E die Israeliten mitten unter den Ägytern wohnen läßt (vgl. 3,22; 11,2). Allein in 12,23 (das nach Bäntsch J angehört) sieht man, daß auch J die Israeliten unter den Ägyptern wohnen läßt. Bäntsch selbst sagt dort (S. 101): „Vorausgesetzt ist hier, daß die Israeliten mitten unter den Ägyptern wohnen; sonst lokalisiert J die Israeliten im Lande Gosen." Andererseits weist wieder E den Israeliten gesonderte Wohnsitze an; denn in 10,23 (E) heißt es: „Aber die Israeliten hatten Licht in ihren Wohnsitzen." Dort bemerkt Bäntsch (S. 83): „Auffällig ist, daß die Hebräer hier besondere Wohnplätze haben, während E sonst immer voraussetzt, daß sie mit den Ägyptern zusammen wohnen .... Entweder hat E hier seine eigene Voraussetzung vergessen, oder wir haben es hier mit einem redaktionellen Nachtrag zu tun." So Bäntsch. Man beachte: wir finden, daß die Hypothese, daß nach J die Israeliten in Gosen, nach E aber unter den Ägyptern wohnen, nicht zutrifft; denn einerseits läßt auch J die Israeliten inmitten der Ägypter wohnen, andererseits haben auch in E die Israeliten besondere Wohnsitze. Der schlichte Leser der Schrift wird sich dem Sachverhalt einfach erklären durch die Annahme, daß Joseph, der

seiner Familie das Land Gosen zum Wohnsitz angewiesen, wohl nicht alle Ägypter von dort entfernt hat, sodaß die Israeliten im Lande Gosen und dennoch mitten unter den Ägyptern wohnten. — Diese Lösung wäre aber zu einfach; man nimmt lieber einen Widerspruch zwischen zwei Quellen an, und was sich dieser Hypothese nicht fügt, wird entweder als redaktioneller Zusatz erklärt, oder auf Rechnung der Gedächtnisschwäche des Verfassers gesetzt. Und das nennt man höhere Kritik! Vgl. noch hierüber Eerdmans S. 31 und Harold M. Wiener, Essays in Pentateuchal Criticism, p. 57—60.

Wir haben bereits oben (S. 183) gelegentlich die Theorie der neuern Kritiker erwähnt, wonach J von der Mitwirkung Aharons beim Befreiungswerke nichts wissen soll, und wir haben dort gesehen, wie in den Versen 4, 29—30 alles auf Aharon Bezügliche beseitigt worden ist. Nun mag gezeigt werden, welche Verwüstungen jene Theorie in dem hier behandelten Abschnitte angerichtet hat. Folgende Stellen müssen nach den Kritikern als von R (Rje) verändert erklärt werden:

1. In 8,4 soll von R ולאהרן hinzugefügt und bei העתירו der Singular in den Plural geändert worden sein.

2. In 8,8 wird ואהרן als Zusatz des R erklärt.

3. Folgerichtig müßte dann in demselben Verse auch das משה nach ויצעק als späterer Zusatz erklärt werden, da dies, wenn im vorhergehenden Satze משה allein gestanden hätte, überflüssig wäre. Bäntsch hat vergessen, dies in seiner Übersetzung anzumerken, und sein J-Text lautet: „Darauf ging Moses von Pharao weg, und Moses schrie usw.“ (!)

4. In 8,21 soll nach Bäntsch und Dillmann ולאהרן ein redaktioneller Zusatz sein. Das wäre um so auffallender, als die Fürbitte nur von Mose verlangt wurde. Beim ursprünglichen Verfasser ist es erklärlich, wenn bei ihm, wie der unzerstörte Text sagt, die Verhandlungen des Pharao mit beiden Brüdern geführt wurden.

5. In 9,27 f. soll R wieder ולאהרן hinzugesetzt und außerdem noch bei אלהם und העתירו die Singulare in Plurale geändert haben. Auch hier wäre das Verfahren des R ganz unerklärlich

6. Im 10,3 soll ebenfalls ואהרן ein Zusatz und der Plural ויאמרו eine Korrektur des R sein.

7. Ähnliches soll R in 10,8 verübt haben, indem er ואת אהרן hinzugefügt und אליו in אלהם geändert hätte.

8. Ebenso müßte konsequenterweise der Plural אתם in 10,11 als eine redaktionelle Korrektur erklärt werden, was Bäntsch dort wieder anzumerken vergessen hat.

Mit Recht bemerkt Eerdmans (S. 34 Note), daß diese Annahmen der Kritiker ohne Beweis dastehen. „In den betreffenden Erzählungen tut JW oder Moses die Wunder. Pharao aber ersucht Moses und Aaron, JW zu bitten, die Plage möge aufhören. Moses kommt also niemals allein zu Pharao. Moses betet immer allein zu JW. Das ist sehr natürlich. Moses ist der von JW gesandte Retter. Aaron ist nur sein Helfer (4,16). Wenn ein Redaktor Aaron später in die Erzählungen eingetragen hätte, hätte er ihn auch bei dem Befehl JW's an Moses, zu Pharao zu gehen, eingetragen. Gerade die einmalige Erwähnung Aarons läßt sich bei dieser Hypothese schlecht verstehen.“ — So Eerdmans. Wir verweisen noch auf das in WI 2, S. 6. Bemerkte, wonach es aller Wahrscheinlichkeit widerspricht, daß je ein Redaktor bei der Bearbeitung des Pentateuchs tätig gewesen sei, um Widersprüche auszugleichen.

Zum Schluße mag noch darauf hingewiesen werden, daß außer den oben S. 373 ff. beigebrachten Beweisen, die für die Einheit unserer Erzählung zeugen, noch andere Momente die Teile der Geschichte der Befreiung Israels aus Ägypten verbinden und die Verteilung derselben auf verschiedene Quellen verbieten. Man hat schon längst beobachtet (vgl. Kurtz und Keil), daß zehnmal berichtet wird, Pharao habe selbst sein Herz verstockt, und ebenso vielmal wird die Verstockung Gott zugeschrieben. Ersteres findet man in 7,13; 14; 22; 8,11; 15; 28; 9,7; 34; 35; 13,15; letzteres wird ausgesagt in 4,21; 7,3; 9,12; 10,1; 20; 27; 11,10; 14,4; 8; 17. Die Zehnzahl findet man noch bei dem Loblied am Schilfmeere vertreten, indem daselbst der Gottesname JW zehnmal vorkommt, einmal (15,2) abgekürzt, wie in 17,16 (vgl. Raschi das. und Ramban zu 15,2).

Der Midrasch Hagadol bemerkt zu 7,19: דם steht fünfmal (in 7,17—21), entsprechend den fünf Arten Gewässern, die in Blut verwandelt wurden (7,19): Ströme, Kanäle, Teiche, Wassersammlungen und Gefäße von Holz und Stein. Zu 7,29 bemerkt derselbe Midrasch: צפרדעים steht zehnmal, entsprechend den zehn Orten, die von ihnen besetzt wurden (nach 7,28 f.).



Bilder aus Litauen.

Lieber Herr Doktor נ״י!

Gern komme ich Ihrem Wunsche nach, Ihnen wieder einmal etwas aus dem Leben unserer Brüder im Osten zu erzählen. Müßte ich aber nicht bedenken, daß die Gewohnheit — es sind nun mehr als 2 Jahre, die ich in diesem Milieu verlebte — den Blick für das Ihnen Neue und Interessante getrübt hat? Muß ich nicht befürchten, daß inzwischen von anderer Seite gründlich, wissenschaftlich und kritisch geschilderte Verhältnisse und Zustände im leichten Plauderton zu wiederholen oder ihnen gar unbewußt zu widersprechen? Mangel an Zeit und Gelegenheit haben mir in den letzten Monaten alles entrückt, was über die Ostjuden in Zeitungen und Büchern geschrieben worden ist, und so können es wiederum nur Bilder, Ausschnitte aus dem Leben, Vergleiche sein, die ich Ihnen vor Augen führen kann.

Diesmal müssen Sie sich schon mit mir hinausbemühen in die kleinen Städtchen. Für den Kulturmenschen in Ihnen ein durchaus undankbarer Ausflug, für den liebevoll beobachtenden, sehensfreudigen, mitfühlenden Glaubensbruder eine lohnendere und ergebnisreichere Aufgabe als ein längerer Aufenthalt in einer der größeren Städte.

Ein kurzer Umriß des äußerlich sichtbaren, fast überall sich wiederholenden Bildes. Im Städtchen: ein verhältnismäßig großer Marktplatz, oft ungepflastert, im Sommer durch jeden Wagen, jeden Schritt in Staubwolken gehüllt, im Herbst und

Frühjahr ein gefährlicher, abgründiger Morast, im Winter ein weites, weißes Schneefeld, gekrönt von der durch ihre bunten Zwiebelkuppeln so eigenartig wirkenden russischen Kirche, umgeben von kleinen, unscheinbaren, jeder Architektur und Schönheit baren Häuschen. Da und dort mal ein Steinhaus, die meisten aus Holz gebaut, mit windschiefem, von grünem Moos überwucherten Schindeldach. Wehe, wenn in trockener Zeit ein Funken eine der an sich so wertlosen Buden in Brand steckt; ehe auch nur an Hilfe gedacht werden kann, steht der halbe Ort in Flammen, rettungslos dem verheerenden Element preisgegeben. 60 Häuser sind jüngst in B., 80 Häuser in S. vor einigen Tagen binnen wenigen Stunden niedergebrannt, nur die Schornsteine zeugen davon, daß auf dem Trümmerfeld einst Menschen gewohnt haben. — Wie ein Wunder hat es mich berührt, daß in B. die hölzerne Synagoge mitten in der Brandstätte unversehrt stehen geblieben ist. —

Vom Marktplatz aus eine Hauptstraße, meistens die Verbindung zu dem, scheinbar prinzipiell einige Kilometer von der Stadt entfernt angelegten Bahnhof, und einige kleine Gäßchen. Trotz der Überfülle an Platz zur Anlage von Straßen sind die Häuser in die Höfe, oft 3 und mehr Häuser hintereinander in einen Hof gebaut. Ein Kramladen neben dem anderen, in jedem die gleichen Gebrauchsgegenstände, besser gesagt, alles was überhaupt zu handeln ist. Vor der Ladentür träumt der Besitzer, schwatzt seine Frau mit der Nachbarin, spielen die Kinder und Enkel, picken die Hühner, meckern die Ziegen. Dornröschenstimmung in jiddischer Aufmachung. Nur an den Markttagen lebt das Städtchen auf. Dann drängen sich auf dem Marktplatz um die Panjewagen die Händler, um das Wenige, was auf den Markt kommt zu ergattern, man feilscht und handelt in jiddisch, polnisch und russisch, man schreit und schwört bei allem was heilig ist, — kurz es wird „lebedig und frelech“ — wie einst, als noch in den guten Friedenszeiten alltäglich der Bauer zur Stadt kam und den Händler mehr oder weniger, jedenfalls zum Sattwerden für sich und die Seinen, verdienen ließ. Der russische Bauer! Ein Bild für sich,

jahraus, jahrein im Schafspelz, die Füße mit Lappen umwickelt und in selbstgefertigten Strohschuhen, die Kleider — kann man diese Lumpen überhaupt so nennen? — vom Vater auf den Sohn, auf den Enkel vererbt, auf den verfilzten, nie gekämmten Haaren die noch ältere, zerfressene, speckglänzende Pelzmütze — die Bürger des „freien“ Rußland, die Wähler zur Konstituante, die nicht lesen, nicht schreiben können, jetzt nicht einmal dem früher so geliebten Wodki fröhnen können. Aber wie schnell hat der Bauer es gelernt, die Not der Zeit zu nützen, das versteckte Getreide, die nicht abgelieferten Kartoffeln, die wenigen nicht an Heeresstellen abzuliefernden Buttermengen und Eier zu Wucherpreisen den Städtern zu verkaufen, die noch dazu das Risiko tragen, daß sie gefaßt, die Waren beschlagnahmt, sie selbst bestraft werden. Man muß doch leben und die Frau auch und die — unberufen nicht wenigen — Kindermäuler wollen absolut nichts wissen von Krieg und Brotkarte — sie wollen Brot und viel Brot, erlaubt, verboten, billig, teuer, sie wollen und müssen satt werden, ohne Rücksicht auf Kreisgrenzen, auf Erntebeschlagnahme, auf Handelsverbote. — So entstand das Wort vom „jüdischen Schmuggler und Schwindler“. „Ja“, sagte mir ein Händler aus G., „wenn B. — die nur 10 km entfernte Kreisstadt — Ausland, wenn Kartoffeln Konterbande und ein durch Boten übersandter Jomtowbrief Hochverrat ist — dann müssen wir Juden Schmuggler und Schwindler sein“. —

Das geistige Zentrum der Kleinstädte ist in viel ausgesprochenerem Maße als in der größeren Stadt, das Bethhamidrasch; ihr Führer nicht nur in geistlichen Angelegenheiten, sondern in allen Fragen des Tages, der Row. Gilt doch hier noch in der überwiegenden Menge Thorawissen und Talmudgelehrtheit als Adelsbrief, bildet die Beschäftigung mit der Thora einen wesentlichen Lebensinhalt. Der Krieg, die Sorgen ums tägliche Brot, das Zerreißen der Familienbande — ein Teil in Rußland, ein Teil in Amerika, ein Teil im besetzten Gebiet und jeder ohne Nachricht vom anderen — die Anforderungen der Militärstellen an Arbeitskräften und Fuhrwerken, diese ganz

ungewohnte körperliche Arbeit ohne Rücksicht auf Sabbath und Speisegesetze — all das hat Lücken in den Zaun der Thora gerissen, aber zerstören konnten die feindlichen Mächte die festfundierte Mauer nicht. Hier liegt die wurzelechte, nur in wenigen „intelligenten“ Familien angenagte jüdische Volkskraft. Leider, oder besser gesagt, glücklicherweise nicht so erkannt und nicht so zum Zielpunkt unserer Organisation und „Neuorientierung“ gemacht als die leichter uns zugängliche jüdische Masse der größeren Städte, in denen schon vor dem Kriege die Revolutions- und Reaktionsjahre 1905—1908 die unsäglichsten geistigen Verwüstungen angerichtet haben.

Trotzdem kann nicht etwa von geistiger Trägheit in den kleineren Städten gesprochen werden. Die Jugend, auch die mit Gymnasialbildung und besonders die Mädchen haben einen Bildungshunger, der in falsche Bahnen gelenkt, zum Verhängnis werden könnte. Die Rabbonim haben die Gefahr erkannt, sind aber — meistens durch ihre wirtschaftliche Lage und mehr noch durch die ihrer Gemeinde kaum imstande, etwas Entscheidendes zu veranlassen. So ist ihnen die starke nationale Strömung, die sich besonders durch Pflege der hebräischen Sprache und Literatur bemerkbar macht, nicht unwillkommen als Mittel zum Zweck, ihrer Gemeinde die Liebe und Treue zur Thora und ihren Geboten, zum Thorastudium zu erhalten. מתוך שלא לשמה בא לשמה lischmoh, bo lischmoh. Mädchen, die früher kaum in der Tefilloh Bescheid wußten, können heute jede Stelle aus der Newiim und Kessuwim zitieren, deklamieren Tillim und Mischlei — wenn sie wie die Mamme Tillim „sagen“ würden, wäre es schöner und besser.

Herrliche Männer sinds, die ich in vielen der Rabbonim kennen gelernt habe, Männer, die in Gestalt und Aussehen, die in Wissen und Wort an jene Großen erinnern, die sie stolz ihre Ahnen oder Lehrer und Meister nennen. Unbesorgt kann die jüdische Diaspora ihnen das geistige Schicksal ihrer Gemeinden anvertrauen, nur wirtschaftlich müssen ihnen die Wege geebnet werden. Zu der Herkulesarbeit, die die Regelung der sozialen Frage der Ostjuden nach dem Kriege beanspruchen

wird, reichen die schwachen Kräfte nicht aus, langen die so geringen Erfahrungen nicht, eignen sich die so gar nicht disziplinierten Naturen nicht. Trotz der so drückenden wirtschaftlichen Lage, trotz der Unmöglichkeit eines anderen Broterwerbes und trotz der verhältnismäßig günstigen Angebote hat der Versuch, die Juden in größerem Umfange zu landwirtschaftlichen Arbeiten heranzuziehen, nur sehr geringe Erfolge gezeitigt. Es mag zum Teil an der Art und Weise liegen, wie diese Versuche angefaßt worden sind; ohne Kenntnis oder in Vernachlässigung der jüdischen Eigenheiten; zum größeren Teil aber liegt es an der Furcht der Juden selbst vor dem Neuen, dem mangelnden Selbstvertrauen und Vertrauen zu den vermittelnden Stellen. Und nicht zuletzt an dem in Jahrhunderten zwangsweise anerzogenen Handels- und Krämergeist. Doch wozu schildere ich Ihnen das Alles? Wenn Sie die Kleinstadtostjuden in ihren Lebensgewohnheiten geschildert haben wollen von all ihren vielen guten uns so anheimelnden Seiten und auch in ihren — wiederum ganz eigenartigen Fehlern, so greifen Sie zu den Werken der Meister der jiddischen Literatur, zu den Büchern des Mendele mocher seforim und Scholaum alechem. Die Anfangsschwierigkeiten, die das Lesen des Jargon bietet, sind schnell überwunden. Noch heute treffen die Schilderungen, die vor ca. 30 Jahren geschrieben, soweit zu, daß Sie nicht nur in jedem kleinen Städtchen seine Typen wiederfinden, sondern jeden Kleinstadtjuden ohne weiteres mit einer der in den Büchern geschilderten Personen identifizieren können. Mendele's Kabzansk und Scholaum aleichems Kasrilowka können geradeso gut den Namen irgend eines der litauer Städtchen tragen. Mendeles: „Kliatsche, Winschfingerl, Beëmek habocho, Pischke der Krummer“ u. a. Scholaum alechems: „Menachem Mendels Briefe und Novellen“ können Ihnen in Berlin mehr von den Ostjuden erzählen, sie Ihnen näher bringen, als wir, die mit unseren Augen, durch die Brille der angeborenen deutschen Anschauungen und Weltverbesserungssucht die Verhältnisse sehen und doch mit jedem Tage, den wir länger in dem neuen Kreise verleben, uns, wenn wir ehrlich sein wollen, sagen müssen, daß wir Land und Leute weniger kennen, als je zuvor.

Von Dreien, die gegessen haben.

Skizze von David Frischmann.

Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. J. Bleichrode, Berlin.

„Rabbi Simon sagt: Drei, die an einem Tische gegessen und nicht Worte der Thora dabei gesprochen haben, sie gleichen denen, die von toter Götzen Opfer genossen haben; aber drei, die an einem Tische gegessen und dabei Worte der Thora gesprochen haben, sie gleichen dem, der am Tische Gottes gespeist hat.“ — In jenen Tagen jedoch vermochte ich noch nicht recht zwischen diesen und jenen zu scheiden . . .

Gleich Wolken steigen in meiner Erinnerung die Dinge vor mir auf, gleich einer Wolke senkt es sich auf das ganze Geschehnis hernieder, und meine Augen sehen es wie durch Nebel hindurch — denn fern, fern liegen die Tage. Bisweilen scheint es mir, daß nicht eine Wolke, sondern eine Feuersäule vom Himmel herabfährt und jenes Geschehnis beleuchtet, und dieses Feuer wird zu einer Funkengarbe, zu gewaltigen Strömen Lichts, die leuchten und funkeln, ohne Ende, ohne Aufhören, von jenem Tag an bis auf heute . . .

Dürftig und einfach ist's, was ich euch heute erzählen will, und mit zwei, drei Worten könnte ich sie erschöpfen — die Geschichte von „den Dreien, die gegessen haben“.

Nicht an einem gewöhnlichen Sabbathtage war es, als sie aßen, sondern am Jaum-kippur, an einem Jaum-kippur, der auf Sabbath fiel; nicht im Geheimen, wo niemand es sah und keiner es merkte, sondern vor den Augen ganz Israels in der großen Synagoge; nicht Männer niedrigen Standes und leichtfertiger Gesinnung waren jene drei, sondern Führer der Gemeinde, an Ehren reich: der Raw der Stadt und seine beiden Dajonim. — Und trotz alledem hingen die Augen ganz Israels an ihnen in ehrfürchtigem Schauern, waren sie wie Heilige in den Augen des Volkes, verehrt von der ganzen Gemeinde.

Wenn ich jetzt diese Worte niederschreibe, erinnere ich mich, daß schon damals, an jenem Tage selbst, als es geschah, ich mich mühte, in das tiefe Dunkel einzudringen, zu be-

greifen, was damals meine Fassungskraft überstieg und daß in meinem Herzen sich der leise Zweifel regte, ob diese drei Hirten Israels nicht zu verurteilen wären, ob dessen, was sie getan. Und doch fiel auch damals schon wie ein Blitzstrahl die Erkenntnis in mein Herz, daß es etwas Großes und Gewaltiges gewesen, was die drei getan, daß sie heilige Männer waren, mit festem Geist und reinem Herzen, und daß es ihnen nicht leicht geworden ist zu tun, was sie getan haben. Wer weiß, wie schwer der Kampf gewesen, den sie in den Tiefen des Herzens auszufechten hatten! Wer weiß, was sie getragen, was sie gelitten haben! . . .

Und sollten noch der Lebensjahre viele mir beschieden sein, jenen Tag und jene Männer und was damals geschehen, ich werde es nie vergessen; nie werden diese Dinge aus meinem Herzen je getilgt, nie jene Männer aus meinem Herzen weichen. — Wahrlich, auch ihnen gebührt ein Platz unter den Helden! . . .

Jene Tage waren Unglückstage, Tage, wie sie niemals vorher gewesen und vielleicht niemals wieder sein werden. In jenen Tagen brach das Verderben zum ersten Mal herein und es hieß: die Cholera! . . . .

Aus fernem Lande, vom Osten her, war der Engel des Verderbens in unsere kleine Stadt gekommen, draußen raffte er hin ohne Rettung, und im Innern mordete er schonungslos. Im Dunkel wandelte die Seuche, und am Mittag im hellen Sonnenlicht wütete die Pest, und die dem großen Sterben Entronnenen schwebten zwischen Leben und Tod. — Wer zählt die Toten, die in jenen Tagen gestorben? Wer nennt die Leichen und die Gräber, die Tag für Tag sich türmten?? Zumal im Judenviertel, wandelte die Pest und schwang die Geißel ihres Grimmes, zu schlagen, zu vertilgen, zu vernichten jung und alt; da war kein Haus, in dem nicht eine Anzahl von Toten lag.

In dem Haus, in dem meine Eltern wohnten, starben an einem Tage im oberen Stockwerk neun Seelen; im Keller unter uns starb eine Mutter und vier Kinder, im Haus, das uns gegenüber lag, hörten wir die ganze Nacht Jammergeschrei, und am Morgen erfuhren wir, daß auch nicht eine Seele am Leben geblieben war . . .

Die Totengräber hatten kaum noch Kraft, ihr trauriges Handwerk zu üben. Wie Dünger lagen die Leichen auf der Erde, Menschenkörper lagen wertlos, unbeachtet da.

Der Sommer ging zu Ende — es kamen die ehrfurchtgebietenden Tage und zum Schluß der furchtbarste von allen: Jaum-kippur.

Und jener Tag ist der Tag, von dem ich gesagt habe, daß ich ihn nie vergessen werde, daß die Erinnerung an ihn nie aus meinem Herzen schwinden wird.

Kol-nidre-Abend! — Vor dem Pult neben der heiligen Lade steht diesmal nicht der Vorbeter und zwei angesehene Männer der Stadt, sondern der Raw und seine beiden Dajonim. Rings herum brennen viele Lichter, und aus den Flammen steigt ein leises Singen auf. Die versammelte Gemeinde steht betend, alle in Tallis und Kittel gehüllt. An der Wand erscheinen Schattenbilder, bald hier, bald dort, die sich ruhelos bewegen, und viele von den Betern blicken starr auf die Schattenbilder hin. — Sind es Schatten der Toten, die heute gestorben, oder sind es die von gestern und ehegestern? Bewegen sie sich jetzt ruhelos an der Wand? Konnten sie in ihren Gräbern keine Ruhe finden, und sind auch sie in das Gotteshaus gekommen??? . . .

Stille! Man hört den Raw sprechen und nachher seine Dajonim — und wie ein leises Seufzen zieht es durch die ganze Schar.

Und nach dem Seufzen hört man die Worte: „Nach dem Willen Gottes und nach dem Willen der Gemeinde erlauben wir es, gemeinsam mit den Sündern zu beten“.

Ich horche plötzlich auf. Wie kann der Raw so etwas sagen! Wo sind denn jene leichtfertigen Männer, mit denen zu beten er uns diesmal erlaubt? Warum nennt er heute das Wort „Sünder“? Scheut er sich nicht, in einer Zeit des Unglücks ein solches Wort in den Mund zu nehmen? . . .

Finsterer Schrecken überfällt mich, und es scheint mir, daß er auch alle Menschen im Gotteshaus befällt, jung und alt . . .

Dann sehe ich, wie der Raw auf die Kanzel hinaufgeht. Will er jetzt eine Predigt halten? Will er zum Volke in einer Stunde sprechen, da seine Leichen vor ihm liegen? . . .

Und wie ich genauer hinhöre, merke ich, daß der Raw nicht predigt, sondern etwas ungewöhnliches, dem Brauch nicht entsprechendes, tut: er hält eine Totenfeier ab der Seelen, die in den letzten Tagen gestorben sind. Wie gewaltig groß ist die Zahl der Menschen, deren Namen er vorliest! Die Minuten fliegen, sie ziehen vorüber, Minute auf Minute, Minute auf Minute, und noch ist der Raw zum Ende nicht gekommen. Soll denn niemals diese lange Reihe aufhören? Niemals? . . .

Diesen Abend und wie man da betete, werde ich nie vergessen! Nicht ein Gebet, ein schwerer und langer Seufzer stieg aus den Tiefen der Menschenherzen, schwang sich zum Himmel empor und zerriß die Wolkenhülle! Noch nie haben Juden aus so zerrissenem und gebrochenem Herzen heraus gebetet, nie hat man heißere Tränen an den Wimpern von Menschenaugen gesehen . . .

In jener Nacht verließ niemand das Gotteshaus. Nach den Gebeten und Gesängen begann man שיר היחוד zu rezitieren, nachher sagte man Thillim, und hernach lernte man משניות und las in Mussarbüchern . . .

Auch ich blieb die Nacht hindurch im Gotteshause. Wie dichte Wolken und Nebelschwaden senkte es sich auf mich, lagerte auf meinen Wimpern und drückte sie nieder — meine Seele bebte, und ich wußte nicht warum.

„Die Engel erbeben, Zittern und Zagen erfaßt sie“ — und mich dünkt plötzlich, als sehen meine Augen sie aus den Nebelwolken heraus, und die Engel steigen auf und nieder, auf und nieder . . .

Und zwischen ihnen sieht mein Auge plötzlich den Todesengel „mit den vielen Augen“, und die Augen bedecken seinen Körper von der Fußsohle bis zum Scheitel! . . .

In jener Nacht verließ niemand die Synagoge, und trotzdem fehlten, als es Morgen wurde, einige aus der Gemeinde. Zwei Beter waren in der Nacht umgefallen und in der Synagoge mitten in der Gemeinde gestorben; angetan mit dem Tallis und dem weißen Kittel waren sie gerüstet, aus dem Leben in den Tod hinauszuschreiten . . .

Aus dem Judenviertel drangen Nachrichten in die Synagoge, wie man sie vorher nie gehört, und nachmals niemals hören wird; in der Synagoge jedoch hörte niemand auf sie hin, keiner fragte, keiner forschte, denn jeder fürchtete sich, zu hören und zu erfahren, was in seinem Hause geschehen war . . .

Diese Nacht werde ich niemals vergessen, und wenn meiner Jahre noch viele sein werden, ich werde sie nicht vergessen! Aber noch unendlich viel furchtbarer war der nachfolgende Tag, der Jaum-kippur, furchtbar alles, was mein Auge an jenem Tage sah und meine Ohren hörten.

Und noch jetzt, wenn ich einen Augenblick meine Augen schließe, steht vor ihnen, was ich da geschaut, und es dünkt mich, daß meine Füße noch im Gotteshause weilen, inmitten der Gemeinde . . .

Jaum-kippur nachmittag. — Auf der Kanzel inmitten der Synagoge steht der Raw in aufrechter Haltung. Ruht ein Zauber auf dem Angesichte dieses Mannes? Strahlt eine Anmut von ihm aus, die die ganze Gemeinde anzieht? . . . Im Hintergrunde des Raumes steht der Knabe, und seine Augen hängen an dem Angesichte dieses Mannes, und er wendet sie auch nicht einen Augenblick von ihm ab . . .

Es ist wahr, ein so ehrwürdiges, heiliges und gütiges Angesicht habe ich noch nie gesehen! Alt und lebenssatt ist der Raw, vielleicht siebzig oder achtzig Jahre, und trotzdem ist sein Wuchs aufrecht und überragt auch jetzt noch die ganze Gemeinde. Sein Bart ist weiß, silberweiß, und doch ist sein volles und reiches Haupthaar noch viel weißer. Auch sein Gesicht ist ganz weiß, doch fällt es nicht bei dem weißen Kittel, den er heute angelegt hat, auf. Auch seine Lippen sind blaß; nur seine großen, schwarzen Augen leuchten, wahrlich nicht wie die eines alten Mannes. — Von meiner frühsten Jugend an hatte ich gelernt, diesen Mann zu verehren, und als ich noch ein ganz kleines Kind war, wußte ich bereits, daß er ein Gottesmann ist, einer der größten im Lande, zu dem viele wallen, an dessen Lippen viele hängen, an den die Rabbiner im Lande mit ihren Anfragen sich wenden und seine Entscheidung anrufen. Ich

wußte auch, daß er zu den Großen gehört, die zu erlauben und zu erleichtern sich erkühnen dürfen, daß alle auf ihn schwören, viele vor ihm sich neigen; denn vor seinem gewaltigen Thorawissen und seiner überragenden Heiligkeit beugen sich alle, und niemand wagt zu widersprechen . . . .

Noch jetzt schaut mein Auge jene große und erhabene Erscheinung, wie damals an dem Tage, als ich in der Synagoge mitten in der Gemeinde stand! Auf der Kanzel steht der Raw, seine schwarzen Augen blitzen und leuchten aus dem weißen Antlitz und aus der Umrahmung des weißen Haares und Bartes heraus. Das Mussafgebet ist bereits beendet, und die Gemeinde steht schweigend und harrt auf ein Wort aus dem Munde des Gottesmannes, und keiner wagt es, auch nur zu atmen.

Der Raw spricht . . .

Seine leise und schwache Stimme wird lauter und kräftiger, bis sie zuletzt in voller Stärke erschallt. Er spricht über die Heiligkeit des Festes, über Jaum-kippur und die Bestimmung dieses Tages, über die Lebenden und über die Toten, und besonders über die Toten ergeht sich seine Rede und über das große Sterben, das urplötzlich wie ein Verderben vom Allmächtigen gesandt wurde, das hinrafft ohne Schonung, vernichtet ohne Einhalt, wütet ohne Ende — wie lange, wie lange noch? . .

Seine weißen Wangen röten sich allmählich, auch die Lippen, die bläulich schimmernden, röten sich gleichfalls, und meine Ohren hören plötzlich, wie er laut ausruft: „Wenn der Mensch sieht, daß Leiden über ihn kommen, so prüfe er seinen Wandel — nicht nur seine Taten Gott gegenüber soll er prüfen, sondern auch die seiner Seele gegenüber, und nicht nur die seiner Seele gegenüber, sondern auch die seinem eigenen Selbst, seinem Körper, seinem Leibe gegenüber! . . .

Ich war ein Knabe — und doch erinnere ich mich, daß ich, als ich diese letzten Worte hörte, einen Augenblick zusammenzuckte.

Er redet weiter. Er redet über Reinlichkeit und Reinheit, über Unsauberkeit und Schmutz, die das Leben des Menschen verkürzen, über Hunger und Durst, und daß Hunger und Durst

böse Engel sind, die das Leben des Menschen verkürzen, zur Zeit, da die Seuche einherschreitet, vertilgend und mordend, mordend und vernichtend ...

Und der Raw fährt fort: „Leben soll man durch die Gottesgebete — nicht durch sie sterben!" „Wenn es gilt, für Gott zu wirken, — darf man deine Thora zerstören!" — Und bisweilen kann man die ganze Thora aufheben und trotzdem eine ganze Welt erhalten ...

Ich stehe zitternd da. — Was will der Raw? Worauf spielen seine Worte an? Was will er mit ihnen bezwecken? ...

Plötzlich hört mein Ohr, wie jemand weint; mein Herz wallt auf, mein Inneres erglüht. Warum weint er? Warum weint er? ...

Auch ich, der ich in einer Ecke des Raumes stehe, fange an, laut zu weinen ...

Noch jetzt, wenn ich einen Augenblick meine Augen schließe, sehe ich ihn, wie er dort auf der Kanzel steht, sehe, wie er den Finger ausstreckt, um die beiden Dajonim heranzuwinken, sehe, wie sie hintreten und gleichfalls die Kanzel besteigen.

Alle drei stehen auf der Kanzel: der Raw, hochgewachsen, und zur Rechten und Linken die beiden Dajonim, kleiner als er. — Was flüstert ihnen der Raw ins Ohr? Warum ist sein Antlitz flammendrot, warum wird ihr Antlitz weiß wie Kalk? ...

Plötzlich hören meine Ohren Laute, Worte, die ich nicht verstehe; denn sie schlagen wohl an mein Ohr, aber dringen nicht in mein Bewußtsein. Und doch sprechen alle drei diese Worte klar und deutlich aus!

Wie ein stiller Seufzer geht es durch die ganze Versammlung, von der Kanzel bis in alle Winkel des Hauses, und nach dem Seufzer hört man die Worte:

„Nach dem Willen Gottes und nach dem Willen der Gemeinde erlauben wir — heute zu essen und zu trinken!" ...

Furchtbares Schweigen, Todesschweigen in allen Ecken des Gotteshauses! Niemand rührt die Wimper, niemand wagt zu atmen.

An den Wänden des Hauses bewegen sich die Schatten hierhin und dorthin, und unter diesen Schatten erblicken meine Augen die Toten, die gestern gestorben und die, die ehegestern gestorben und die von den früheren Tagen, eine gewaltig große Schar, eine gewaltig große Gemeinde ...

Plötzlich verstehe und begreife ich gar wohl, was der Raw von uns verlangt; der Raw verlangt, daß wir heute essen sollen, der Raw verlangt, daß Juden am Jaumkippur essen sollen, daß sie nicht fasten sollen! ...

Ich stehe und weine plötzlich laut auf.

Und welch ein Wunder! Nicht ich allein weine in der Synagoge, sondern viele, sehr viele weinen mit lauter Stimme, und auch die drei, die auf der Kanzel stehen, weinen; und der ehrwürdigste von den dreien weint wie ein kleines Kind ...

Flehentlich spricht er, sanft und liebevoll redet er zu, bisweilen ersticken Tränen seine Stimme: „Esset! Eßt doch! der Augenblick verlangts! wenn es gilt, für Gott zu wirken — darf man zerstören! Leben soll man durch sie — nicht durch sie sterben!“ Jedoch niemand im Gotteshaus verläßt seinen Platz!

Er fleht und bittet weiter, sagt seinen Zuhörern, daß er auf seine Seele diese schwere Sünde übernimmt, die Sünde des Essens, daß die Gemeinde von jeder Schuld frei sein soll.

Jedoch niemand im Gotteshaus verläßt seinen Platz!

Da wechselt er den Ton, er bittet nicht mehr, er befiehlt: „Ich erlaube es, ich, der Raw!“ —

Aber die Gemeinde will noch immer nicht hören, und niemand verläßt seinen Platz!

Da legt er sich wieder aufs Bitten, fleht wie ein kleines Kind: „Warum habt ihr euch alle wider mich verschworen? Warum wollt ihr mich ins Unglück stürzen? Habe ich nicht schon genug gekämpft? Vom frühen Morgen an bis jetzt?“ ...

Auch die Dajonim reden der Gemeinde zu ...

Da erbleicht der Gottesmann, sein Antlitz wird fahl. Er senkt einen Augenblick sein Haupt — und ein tiefer Seufzer durchzieht das Haus, und nach dem Seufzer hört man ihn

murmeln: „Es ist Gottes Wille. — Ich bin heute achtzig Jahre alt, und noch nie trat der Zwang an mich heran, gegen das Gesetz zu handeln; aber auch das ist das Gesetz, die Thora, des Ewigen Gebot, der Wille Gottes!"

„Schammes!"

Der Schammes kommt, und der Raw sagt ihm einige Worte ins Ohr. Der Schammes bringt aus dem Hause des Raw Gläser mit Wein zum Kiddusch und kleine Kuchen.

Und sollten noch der Lebensjahre viele mir beschieden sein, jenen Tag und dieses furchtbare erschütternde Bild werde ich nimmermehr vergessen; auch jetzt noch, wenn ich einen Augenblick meine Augen schließe, sehe ich sie vor mir: Die drei, die essen! Drei Hirten Israels stehen auf der Kanzel in der Synagoge und essen am Jaumkippur vor den Augen ganz Israels! . . .

Wahrlich auch ihnen gebührt ein Platz unter den Helden! . . . Wer weiss, wie schwer der Kampf gewesen, den sie in den Tiefen ihres Herzens ausgefochten? Wer weiss, was sie getragen, was sie gelitten haben? . . .

„Ihr habt es gewollt, und ich mußte es tun," sagt der Raw, und seine Stimme zittert nicht mehr und seine Lippen beben nicht, „der Name des Ewigen sei gepriesen!"

Und viele aus der Gemeinde essen, essen und weinen . . .



Literarische Notizen

von Rektor Dr. Hoffmann, Berlin.

X.

In den Malchioth des zweiten Neujahrstages befindet sich (Buchstabe 'ט) der von manchen Übersetzern mißverstandene Satz טפשו בני כנען וכו'. Der Sinn wird jedem klar, der Raschi zu Gen. 12, 6 vergleicht. Raschi sagt dort: „„Der Kanaaniter war damals im Lande;"" „er eroberte damals das Land Israel von den Nachkommen Schem's. Denn dieses Land

war zur Zeit, da Noah die Erde an seine drei Söhne verteilte, dem Anteile des Schem zugefallen." – Dasselbe sagt der Paitan an der angef. Stelle: Töricht waren die Söhne Kanaans (mit ihren Ansprüchen auf Palästina); denn Fremde waren sie im Lande der Söhne Schem's (Israels, das vom Schem abstammte, dem das Land ursprünglich gehörte). Die Quelle dieser Aggada wird von Heidenheim in seinem Machsor-Kommentar nicht angegeben. Auch Berliner wußte in der ersten Ausgabe seines Raschi-Kommentars keine Quelle für diesen Ausspruch. Rabbiner Abraham Biberfeld זצ"ל hat mir gezeigt, daß diese Aggada aus Torath Kohanim, Kedoschim Perek 11, Hal. 17) stammt. Dort heißt es: „„Ich werde es euch geben, um es zu besitzen;"" ich werde es in Zukunft euch geben als ewiges Besitztum. Ihr werdet vielleicht sagen: „Hast du uns denn nichts anderes zu geben als das Eigentum eines Anderen?!" — Nein, es ist euer Eigentum; denn es gehörte zum Anteil Schem's, und ihr seid Söhne von Schem, während sie (die Kanaanäer) die Söhne von Cham sind. Und was haben sie in dem Lande zu tun? Sie waren nur Hüter des Platzes, bis ihr hinkommen werdet."

Das Charakteristische dieser Aggada ist, daß sie das Recht Israels, das Land Kanaan in Besitz zu nehmen, damit begründet, daß die Kanaanäer selbst dieses Land in der Vorzeit den Semiten entrissen hatten. Diese Ansicht wird unterstützt durch Gen. 12, 6, wo der letzte Satz nicht, wie die Kritiker meinen, besagt: „Der Kanaaniter war damals noch im Lande," sondern „Der Kanaaniter war damals schon im Lande" (vgl. Grätz, Monatsschr. 1874 S. 117 f.). Das Anrecht Israels an das heilige Land verteidigt auch Gabiha b. Pesisa gegen die Kanaanäer vor Alexander dem Großen in einer Aggada, die sich an drei Stellen (Meg. Taanith c. 3; Ber. rabba c. 61 und Sanhedrin 91a) in verschiedenen Variationen befindet. Auch die von Raschi am Anfang seines Pentateuch-Kommentars zitierte Aggada verfolgt diesen Zweck (vgl. Tanchuma ed. Buber S. 4a).

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

4. Jahrgang | Marcheschwan-Kislew 5678 — November 1917 | Heft 11

Über nationale Erziehung.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Wenn eine spätere Geschichtschreibung die geistigen Strömungen erforschen wird, die zu dem gegenwärtigen Weltkriege geführt haben, so wird sie gewiß dem übertriebenen Nationalismus nicht die letzte Stelle anweisen. Das Schlagwort von dem „Recht der kleinen Nationen" hat ja auch während des Krieges selbst eine große Rolle gespielt, wenn auch diese kleinen Nationen gerade von ihren Beschützern häufig am meisten vergewaltigt wurden. Die nationale Idee bildete überhaupt einen der mächtigsten Faktoren in der Geschichte des letzten Jahrhunderts, und sie hat ihre Wirkung nach ganz entgegengesetzten Richtungen geäußert: wir sehen ihre aufbauende Macht in der Einigung Deutschlands und Italiens, wir sehen aber auf der anderen Seite in Österreich, in welchem Maße sie das politische Leben verheerend und zersetzend beeinflussen kann. Man kann diese Erstarkung des Nationalismus als eine Art Rückschlag gegen den Kosmopolitismus des 18. Jahrhunderts betrachten. Infolge verschiedener Ursachen tritt jetzt die Anschauung in den Vordergrund, daß ein Volk durch die Entwickelung seiner nationalen Eigenart, durch den Ausbau seiner nationalen Güter, mit einem Worte, durch die Förderung seiner nationalen Kultur am meisten für die Kultur der Gesamtmenschheit leisten könnte. Selbstverständlich ist die Bedeutung des Nationalgefühls für das Leben der modernen Nationen nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob dieses Gefühl in früheren Zeiten gar keine Rolle gespielt

hätte. Die Völker hielten auch früher auf ihre nationale Kultur, sie schätzten auch früher ihre eigenen Güter höher als fremde, und sie waren auch früher bemüht, ihre eigene Nationalität zu rühmen und zu verherrlichen. Es war aber dies alles mehr etwas Unbewußtes, es war für das politische und soziale Leben nicht ausschlaggebend. Das Charakteristische der modernen Entwickelung ist das Streben, das nationale Prinzip zum bestimmenden Faktor im Völkerleben zu machen.

Die Bewertung dieses Strebens und der nationalen Idee überhaupt ist durchaus nicht bei allen Beurteilern die gleiche. Ein Geschichtsphilosoph und politischer Schriftsteller aus der Zeit nach der Reichsgründung, dessen Werke[1]) neuerdings wieder viel genannt werden, Constantin Frantz, bekämpft die Übertreibung des nationalen Prinzips mit gewichtigen Gründen, und seine Ausführungen, die — trotz seiner gelegentlichen antisemitischen Anwandlungen — sehr beachtenswert sind, haben in manchen Punkten durch die gegenwärtigen Ereignisse eine überraschende Bestätigung gefunden. Er meint, das Bestreben, das Nationalitätsprinzip zur Norm für die Staatenbildung zu machen, müsse zu einem Umsturz des ganzen heutigen Staatensystems führen, und seine volle Durchführung würde wegen der territorialen Vermischung der Völker trotzdem nicht möglich sein. Auch beruhe die ganze Nationalitätspolitik von vornherein auf einer tatsächlich unwahren Voraussetzung, weil solche reine und feste Nationaltypen, wie man dabei annimmt, in Wirklichkeit überhaupt nicht existieren, und es gilt dies ebensowohl für die äußeren Verhältnisse wie für das geistige Leben der Völker. Er weist auch mit besonderem Nachdruck darauf hin, daß die Bibel nur von einer Schöpfung des Menschen, nicht aber von einer Schöpfung der verschiedenen Völker weiß, diese sind vielmehr erst durch eine innere Zersetzung der ursprünglich einigen Menschheit entstanden, wie die Erzählung vom babylonischen Turmbau beweist. Nur diese Über-

[1]) Besonders sind zu nennen: „Die Religion des Nationalismus", Leipzig 1872 und „Die Weltpolitik, Chemnitz 1882."

zeugung von der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts gibt dem Völkerrecht einen prinzipiellen Halt, es wird dadurch ein über den Völkern stehendes Recht, welches sich an alle Völker als ein Gebot richtet. Hegel's den Staat vergötternde Lehre aber läßt für das Völkerrecht nichts übrig als das gemeinsame Interesse der Staaten, und darüber, was in seinem Interesse liegt, hat natürlich jeder Staat für sich allein zu entscheiden. — Jene innere Zersetzung der Menschheit aber, die zur Sprachentrennung führte, hatte ihre Ursache in einer Trübung des Gottesbewußtseins; an die Stelle des Bewußtseins von dem einen Gotte sollte als zusammenhaltendes Band der babylonische Turm, das Sinnbild materieller Zentralisation treten. Mit dem Gottesbewußtsein aber verschwand auch das Menschheitsbewußtsein und löste sich in ein bloß völkerschaftliches Bewußtsein auf. Die Menschen verfielen dem „theogonischen Prozeß“, der die Götter als eine Macht über den Menschen erscheinen läßt, der sie sich schlechthin unterworfen fühlten, so sehr, daß sie, um diese Götter zu versöhnen, sogar ihre eigenen Kinder opferten. „Nur die Juden, sagt Frantz weiter, unterlagen dem theogonischen Prozeß nicht, weil sie an dem wahren Gott festhielten. Dadurch wurden sie das auserwählte Volk. Ja, man kann sagen, daß sie in dem Sinne, wie man sonst von Völkern spricht, überhaupt kein Volk zu nennen gewesen wären, sondern in ihrem eigentümlichen Wesen gewissermaßen übervolklich waren. Denn ihr Volkstum beruhte nicht sowohl auf der Abkunft von einem gemeinsamen Stammvater als vielmehr auf geistigem Grunde. Darauf nämlich, daß diesem Stammvater eine besondere göttliche Offenbarung zu Teil geworden, wodurch der ursprüngliche Bund, den Gott mit den Menschen geschlossen, und der bei den Heiden zerrissen war, eine neue Bekräftigung erhalten hatte. Demnach werden auch die Erzväter in der Bibel nicht etwa als halbgöttliche Heroen dargestellt, wie das in den Sagen der heidnischen Völker geschieht, sondern sie erscheinen als Menschen wie andere, nur in einem anderen Verhältnis zu Gott stehend“.

Ich bin auf diese Betrachtungen von Frantz etwas genauer eingegangen, weil mir die darin enthaltenen Ideen auch für die Beurteilung der modernen jüdisch-nationalen Bestrebungen wertvoll erscheinen. Das nationale Prinzip war auch im Judentum bis zu einem gewissen Zeitpunkt immer vorhanden. Daß es im eigenen Lande sich äußerte, ist selbstverständlich; aber auch später ist sich das jüdische Volk seiner nationalen Besonderheit immer bewußt gewesen. Man hat von dem „Volk Israel" mit einer sozusagen ganz naiven Selbstverständlichkeit gesprochen. Und wenn wir z. B. die Werke eines Jehuda Halewi betrachten, wenn wir insbesondere an seinen Kusari denken und an die Rolle, die er dem jüdischen Volke darin anweist, das als לב, als das Herz der Gesamtmenschheit bezeichnet wird, so ist dieser Ideengang nur von einem scharf betonten nationalen Standpunkt aus verständlich. Und Jehuda Halewi lebte nicht im Ghetto. Daß die äußere Abschließung im Ghetto, diese Beschränkung auf die eigene Kultur, auf die eigenen Geisteswerke und das eigene Leben das nationale Zusammengehörigkeitsgefühl in außerordentlichem Maße stärken mußte, ist ohne weiteres einleuchtend. Das Aufhören des jüdischen Nationalbewußtseins oder vielmehr die Leugnung der jüdischen Nationalität datiert auch erst vom Anfang des vorigen Jahrhunderts, vom Beginn der Reformbewegung. Die Tendenz, alle nationalen Elemente aus dem Judentum auszuscheiden, das Judentum zu einer bloßen Konfession umzubilden, ist eins der charakteristischen Merkmale der Reform. Man glaubte auf diese Weise am schnellsten und sichersten die Schranken zu beseitigen, die noch zwischen den Juden und den übrigen Staatsbürgern bestanden, und man hielt diese Umbildung für notwendig, um jeden Zweifel an dem Patriotismus der Juden unmöglich zu machen. Deshalb verlangten die Wortführer der Reform die Beseitigung aller Stellen aus dem Gebetbuche, welche sich auf die religiös-nationalen Erinnerungen und Hoffnungen, auf den Messias, auf die Rückkehr nach Palästina beziehen, und ihre radikalen Vertreter verteidigten und begünstigten auch die Mischehe. Die Misch-

ehe ist gewiß das sicherste Mittel zur Auflösung des nationalen, aber auch des religiösen Judentums, eine Wahrheit, die angesichts des Überhandnehmens der Mischehen allmählich auch in jenen Kreisen erkannt wurde.

Für die Anschauung des strenggläubigen Judentums hatte sich natürlich mit dem Fallen der Ghettomauern in dieser Hinsicht nichts geändert. Wir beten wie früher ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, wir erwähnen an unzähligen Stellen das Volk Israel, und trotz dieser nationalen Äußerungen stehen wir an wahrem Patriotismus hinter niemandem zurück. Gegen die Anschauung des Reformjudentums zeigte sich nun aber in jenen Kreisen selbst ein Rückschlag durch das Erstarken des Antisemitismus. Man sah, daß alle Assimilationsbestrebungen nicht nützten. Man hatte in weiten Kreisen alles spezifisch jüdische aufgegeben, hatte die jüdischen Feiertage mit den christlichen vertauscht, und dennoch mußte man erkennen, daß die Feindschaft gegen die Juden und ihre Zurücksetzung mehr und mehr zunahmen. Man begann jetzt einzusehen, daß die Reform mit ihren schwankenden Grundlagen keinen festen Halt bieten könnte, daß sie das Judentum dem Untergang entgegenführte, und man wurde mißtrauisch gegen die Tendenzen der Assimilation. So waren die Vorbedingungen dafür gegeben, daß das Aufflammen der nationalen Begeisterung bei den übrigen Völkern seine Rückwirkung auch auf das Judentum übte, daß auch hier die nationale Idee in anderer Form wieder auflebte, daß der Ruf, sich auf sein Judentum zu besinnen, auch in Kreisen, die sich dem Judentum ganz entfremdet hatten, einen mächtigen Widerhall fand. Eine Rückkehr zum ganzen Judentum konnte natürlich von Männern, die der Religion völlig indifferent oder gar feindselig gegenüberstanden, die zum größten Teil auch kein tieferes Wissen vom Judentum besaßen, nicht unmittelbar erwartet werden. Für sie galt es die nationalen Elemente im Judentum von den religiösen zu sondern und die ersteren um so schärfer zu betonen. Es war also die umgekehrte Erscheinung wie bei der Reform: dort Religion ohne Nationalität, hier Nationalität ohne Religion.

Nun aber erhob sich die Frage: Worauf beruht das nationale Prinzip im Judentum? Denn dieses Prinzip trägt überall sein eigenes Gepräge; und daß das jüdische Volk etwas wesentlich anderes ist als andere Nationen, daß demgemäß das Nationalitätsprinzip bei uns eine andere Form haben muß, sollte bei einer unbefangenen historischen Betrachtung von vornherein klar sein. Schon die Tatsache, daß um die Frage des Volkstums Israels ein Streit entstehen konnte, daß die einen mit heißem Bemühen den Nachweis zu führen versuchten, die Juden seien überhaupt kein Volk, während die anderen mit demselben Eifer das Gegenteil behaupteten, bildet das sprechendste Zeugnis dafür. Kein Mensch wird daran zweifeln, daß die Deutschen oder die Franzosen ein Volk sind; nicht einmal bei den Polen wird eine solche Frage zur Erörterung gestellt werden. Nun sind die am meisten in die Augen springenden Kennzeichen einer Nation das eigene Land und die eigene Sprache. Wir Juden haben zwar eine Sprache; diese Sprache ist nicht eine tote im Sinne der klassischen Sprachen, sie ist aber auch keine lebende in dem Sinne, daß sie die Schrift- und Umgangssprache des jüdischen Volkes wäre. Und ein eigenes Land besitzen wir nicht mehr, seitdem die römischen Heere die Selbständigkeit des jüdischen Volkes vernichteten. Mit dem Zionismus begann deshalb auch folgerichtig das Streben nach einem Lande; denn ein Volk, so nimmt man nicht mit Unrecht an, muß auch ein Land haben. Indessen ist für die Nationalität das Land doch eigentlich nur ein Äußeres; weit wichtiger sind dafür die geistigen Faktoren. Auch die wilden Völker haben ihr Land, auch sie lieben den Boden, auf dem sie aufgewachsen sind und verteidigen ihn gegen feindliche Angriffe; und doch kann von einer nationalen Idee bei ihnen nicht die Rede sein. Diese Idee tritt erst da in die Erscheinung, wo geistige Momente wirksam werden. Das Land ist die Stätte, wo das geistige Leben des Volkes sich abspielt, wo seine Kultur sich entfaltet, und auch die Liebe zu den Wäldern und Flüssen der Heimat wird erst zu einem Teil des nationalen Empfindens wenn sie im Volkslied oder in den Werken der Dichter und

Schriftsteller gleichsam ihren geistigen Niederschlag gefunden hat. Die historische Größe einer Nation richtet sich ja auch nicht etwa nach der Größe ihres Landes, sie beruht vielmehr auf der Stärke und dem Einfluß ihres geistigen Lebens. Es wird niemand die Babylonier oder auch die Römer als Nation höher stellen als die Griechen, weil das Leben der letzteren sich in einem kleinen Lande entfaltete. Bei dem jüdischen Volke tritt nun dieses geistige Moment in ganz eigenartiger Weise hervor, weil ja darauf allein die Erhaltung des Judentums in seiner tausendjährigen Geschichte gegenüber allen Versuchen der Vernichtung und Ausrottung beruht. Das geistige Leben Israels aber und sein Einfluß auf die Kultur der Gesamtmenschheit liegt ganz zweifellos überwiegend auf dem religiösen Gebiet. Man mag zugeben, daß unser Volk im eigenen Lande auch nach anderer Richtung kulturell tätig war; es hat z. B. gewiß auch profane Dichter gegeben, und die Trinklieder der Genußmenschen, gegen die Amos und Jesaia ihre von sittlicher Entrüstung erfüllten Reden richten, hatten gewiß einen nichts weniger als religiösen Inhalt. Aber von diesen und anderen Leistungen ist eben nichts auf uns gekommen, und die Tatsache ihres spurlosen Verschwindens beweist, daß sie, objektiv betrachtet, nicht von sehr hohem Werte waren, daß sie auch für das Volksbewußtsein vollkommen zurücktraten hinter dem, was der Volksgeist auf religiösem Gebiet hervorbrachte. (Die Schöpfungen der modernen jüdischen Dichter und Schriftsteller werden wohl auch ihre begeistertsten antireligiösen Verehrer nicht mit den großen Erzeugnissen jüdischen Geistes, die der Weltliteratur angehören, auf eine Stufe stellen wollen.) Und wenn wir die Geschichte des jüdischen Volkes im ganzen überblicken, so ist ihr Inhalt in erster Linie die religiöse Idee; für diese Idee, für ihre religiösen Güter, die zugleich das wertvollste Besitztum der Menschheit darstellen, haben unsere Väter gelebt, für sie haben sie ein beispielloses Martyrium erduldet, haben sie den Tod in tausendfacher Gestalt freudig auf sich genommen.

Wenn nun Nationalismus die höchste Entfaltung der kulturellen Eigenart eines Volkes bedeutet, so hätte man erwar

sollen, daß das Erwachen des jüdischen Nationalgefühls auch eine Neubelebung des religiösen Gefühls innerhalb der Volksgemeinschaft im Gefolge haben müßte. Statt dessen sehen wir die merkwürdige Erscheinung, daß der moderne jüdische Nationalismus sich der Religion gegenüber gleichgiltig, ja sogar feindselig verhält. Man pflegt ja auch die hebräische Sprache, aber das Hauptinteresse wendet sich dabei den modernen jüdischen Dichtern zu, die in ihren Werken weit mehr westeuropäische als jüdische Ideen zum Ausdruck bringen. Wenn man die national-jüdische Presse verfolgt, so sieht man nur das Bestreben, diese Vertreter eines jüdischen Modernismus zu verherrlichen und zu popularisieren. Und wenn von der Gründung eines jüdischen Staates die Rede ist, so wird auch immer betont, daß die Religion darin Privatsache sein müsse und im öffentlichen Leben keine Rolle spielen dürfe. So schrieb vor einigen Jahren ein zionistischer Schriftsteller auf Grund seiner materialistischen Anschauung, alle Gebote der jüdischen Religion seien nichts als „Polizeivorschriften", deren Übertretung hier und drüben streng geahndet würde. Er meint, durch die Religion sei alles sittliche Handeln ein Ausfluß der Furcht geworden, die niemals die Grundlage freier Sittlichkeit werden kann. Entsprechend dieser Beurteilung der jüdischen Religion, die ungefähr der Vorstellung entspricht, die der Blinde von der Farbe hat, stellt er als Programm auf: „Daher wird nicht nur die Verfassung des Staates, ebenso wie sie nur republikanisch zu denken ist, keine höhere Instanz als den Willen und Gerechtigkeitssinn des Volkes kennen, sondern es wird auch in den Schulen mit dem Religionsunterricht erst begonnen werden können, wenn die Jugend soweit herangewachsen ist, daß sie philosophische Systeme zu begreifen vermag." Solche und ähnliche Äußerungen beweisen, daß jene Männer von echt jüdischem Nationalgefühl keine Spur besitzen, daß sie lediglich die Phraseologie des modernen Nationalismus auf das Judentum übertragen. Es sind moderne Westeuropäer, die ganz und gar in der Kultur und Überkultur ihres Zeitalters wurzeln, die aber dem, was die jüdische Seele bewegt, vollkommen fremd

gegenüberstehen. Denn das nationale Empfinden beruht doch nicht bloß auf Rasse und Blutsverwandtschaft, sondern weit mehr auf geistigen Faktoren, und deshalb müssen jüdisch-nationale Materialisten und Atheisten einer historischen Betrachtungsweise als etwas Absurdes, als eine contradictio in adjecto erscheinen. Ein typisches Beispiel für die Auffassung jener Kreise ist die Umgestaltung des Chanukafestes zu einer Makkabäerfeier. Wenn man die Makkabäer als Helden verherrlicht, so müßte man es doch in ihrem, d. h. in jüdischem Sinne tun. Man feiert sie aber nur als Freiheitshelden, die für ihr Land und seine Befreiung gekämpft haben, und man vergißt, daß dieser Kampf in erster Linie, ja man kann sagen, ausschließlich der Verteidigung des Glaubens gegolten hat. Denn sie griffen erst zu den Waffen, als man ihnen die Ausübung der Thora unmöglich machen und sie zum Götzendienst zwingen wollte, und sie legten die Waffen nieder, sobald der Religionszwang aufgehört hatte. Der Heroismus der Makkabäer hat sich bei den Religionsverfolgungen des Mittelalters hundertfach wiederholt, und ein so unverdächtiger Beurteiler wie Johannes Scherr sagt z. B. in seiner Kulturgeschichte: „Nie vielleicht, solange die Welt steht, haben Menschen der Raserei ihrer lieben Mitmenschen mit größerem Heldenmute einen passiven Widerstand entgegengesetzt, als die Juden in der großen Verfolgung des 14. Jahrhunderts taten." Aber man verherrlicht die Makkabäer, weil die äußere, aktive Form, in der sie ihre idealen Güter verteidigten, mehr dem Empfinden des modernen Nationalismus entspricht.

Und trotz alledem war es vielleicht ein schwerer Fehler seitens der Orthodoxie, daß sie sich der aufkeimenden nationalen Bewegung nicht angeschlossen, daß sie nicht versucht hat, dem Nationalismus den rechten jüdischen Inhalt zu geben, ihn in ein religiöses Fahrwasser zu lenken. Nach meinen bisherigen Ausführungen brauche ich wohl nicht zu fürchten mißverstanden zu werden. Ich weiß, daß der extreme Nationalismus ein gefährlicher Feind des religiösen Judentums ist, vielleicht noch gefährlicher als die Reform. Er bekämpft die Tradition

oft ebenso gehässig, und während die Reform durch ihre Systemlosigkeit und durch ihre inneren Widersprüche notwendig der Auflösung entgegengeht, kann man dem Nationalismus die äußerliche logische Geschlossenheit der Auffassung nicht absprechen. Seine Fehler liegen auf dem Gebiet der historischen Betrachtungsweise und sind deshalb nicht so leicht erkennbar. Aber trotzdem könnte die nationale Idee für das überlieferte Judentum von großem Werte sein. Während der Abfassung dieser Abhandlung kommen mir die 12 Thesen über Nationalismus und Judentum zu Gesicht, die Julius Bab in den „Neuen jüdischen Monatsheften“ (Heft 20) veröffentlicht und die sich in mancher Beziehung mit unserer Auffassung berühren. Er sagt u. a.: „Die Wurzeln jüdischen Geistes durch eine Pflege jüdischen Nationalgefühls zu begießen ist möglich und vielleicht nötig.“ Das scheint mir auch vom Standpunkt des orthodoxen Judentums aus richtig zu sein. Der Misrachi hat zwar den Versuch gemacht, die Orthodoxie mit dem reinen Nationalismus zu versöhnen, und man kann nicht sagen, daß er damit großen Erfolg gehabt hätte. Das ist aber kein Beweis gegen die Richtigkeit meiner Ansicht. Denn der Misrachi war innerhalb des Zionismus nur eine kleine Minderheit, und, was noch wichtiger ist, es fehlte ihm an modern gebildeten westeuropäischen Führern, die den religionsfeindlichen Elementen mit Erfolg hätten entgegentreten können. Wenn die Orthodoxie sich in großen Massen dem Zionismus angeschlossen hätte, so wäre ihr Einfluß ein ganz anderer gewesen; denn die Herzl'sche Richtung war dem religiösen Judentum nicht abgeneigt. Und so hätte der von religiösen Ideen befruchtete Nationalismus seinerseits wieder ein Moment der Belebung für das überlieferte Judentum abgeben können.

Denn über die Tatsache, daß die Orthodoxie in den westeuropäischen Ländern mehr und mehr zurückgeht, wird sich wohl kaum jemand einer Täuschung hingeben. Die Ursachen liegen auf verschiedenen Gebieten, eine aber scheint mir das Fehlen eines nationalen Einschlags in der Erziehung zu sein.

Im 4. Band der gesammelten Schriften von Achad Haam ist eine feinsinnige Abhandlung über nationale Erziehung veröffentlicht. Es ist eine Rede, die er im Namen der nationalgesinnten jüdischen Kreise in Odessa vor der „Gesellschaft zur Verbreitung der Aufklärung unter den russischen Juden“ gehalten hat und worin er die Wichtigkeit des nationalen Charakters des Unterrichts auseinandersetzt. Er hat diese Rede dann selbst aus dem Russischen ins Hebräische übertragen. Einiges von seinen Ausführungen möchte ich hier wiedergeben. Nationale Erziehung bedeutet nicht die unablässige Verherrlichung des eigenen Volkes und seiner Vorzüge, eine solche einseitige Richtung könnte in den Kindern lediglich einen verderblichen Chauvinismus erzeugen, wie das Beispiel Frankreichs lehrt. Die nationale Einwirkung muß vielmehr eine unbewußte sein, die allgemein-menschlichen Errungenschaften müssen der Jugend im nationalen Lichte gezeigt werden. Bei Völkern mit normalen Lebensbedingungen geschieht diese Einwirkung von selbst, ohne äußeres Zutun, da ist die ganze das Kind umgebende Atmosphäre von nationalen Elementen erfüllt, und auch die Grundlage der Schule wird von selbst national beeinflußt sein. Selbst die allgemeinen Lehrgegenstände, wie Arithmetik und Naturwissenschaften entbehren nicht ganz des Zusammenhangs mit dem Nationalen, weil ja die in dem eigenen Lande üblichen Maße und Gewichte gebraucht, und weil dem Kinde zuerst die dort vorkommenden Pflanzen und Lebewesen vor Augen geführt und erklärt werden. Noch mehr tritt der nationale Charakter bei dem Unterricht in Geographie und Geschichte hervor, und vor allem ist es die nationale Sprache, die der ganzen inneren Welt des Kindes ihr Gepräge gibt. In den besten Literaturwerken seines Volkes findet es eine Fülle von erhabenen ethischen und ästhetischen Gedanken, die nach und nach zu einem organischen Bestandteil seines geistigen Ich werden und dadurch ein unlösbares Band knüpfen zwischen seinem allgemein-menschlichen und seinem nationalen Empfinden. Bei dem jüdischen Kinde fehlen alle diese Momente, und es bleibt nur die Pflege der hebräischen

Sprache und der jüdischen Literatur. Nur durch die weitgehendste Ausnutzung dieses Mittels ist es möglich, in den Kindern jüdisch nationales Empfinden zu wecken, die Liebe zum jüdischen Volke in ihnen zu stärken und zu festigen, das Reinmenschliche und das Jüdische in ihrer Seele zu einer Harmonie zu verschmelzen. Die Vertiefung des jüdischen Wissens und die Stärkung des jüdischen Empfindens ist auch aus allgemein-psychologischen Erwägungen heraus notwendig. Der Jude hat einen doppelten Daseinskampf zu bestehen: als Mensch und als Jude. Er muß oft genug als Jude vor anderen Mitbewerbern zurückstehen, denen er seinen geistigen, menschlichen Eigenschaften und seinen Anlagen nach überlegen ist. Diese Leiden, die er für sein Judentum erdulden muß, wird er viel leichter ertragen, er wird für den Kampf des Lebens viel besser ausgerüstet sein, wenn er weiß, wofür er leidet, wenn er sein Judentum kennen und dadurch lieben und schätzen gelernt hat.

Achad Haam weist also der Erziehung die Aufgabe zu eine Synthese zwischen dem Allgemein-Menschlichen und dem Nationalen herbeizuführen. Bei unseren Kindern — wenn wir die Sache auf Deutschland anwenden — ruht die Erziehung, welche die Schule vermittelt, auf germanischer, genauer auf christlich-germanischer Grundlage. Der ganze Lehrplan ist dem Ziele angepaßt, in den Schülern christlich-germanisches Empfinden zu wecken und zu stärken. Daß diese Einflüsse in vielen Punkten dem jüdischen Empfinden nicht entsprechen, ja ihm geradezu entgegengesetzt sind, bedarf wohl keiner Erörterung. Es muß also daneben auch das jüdische Gefühl gepflegt werden, und wenn dabei eine harmonische Ausbildung der Seelenkräfte erreicht werden soll, so muß zu jener Synthese des Allgemein-Menschlichen und des Nationalen noch eine andere Synthese hinzutreten: die des jüdischen und des deutschen Empfindens. Dieses Ziel ist aber nur bei ganz wenigen Auserwählten zu erreichen. Bei der großen Masse ist es gar nicht möglich, weil die äußeren Einflüsse viel zu stark, das Wissen auf jüdischem Gebiet aber viel zu gering ist. Schon die Zeit, die

auf die Erwerbung der Kenntnis des jüdischen Schrifttums verwendet werden kann, steht in einem krassen Mißverhältnis zu der Zahl der Stunden, die anderen Wissenszweigen gewidmet sind. Nun ist allerdings in orthodoxen Kreisen von jeher mit Nachdruck die Forderung vertreten worden, jüdische Schulen zu gründen, und es steht außer allem Zweifel, daß solche Schulen, wenn sie nicht bloß die Unterstufe umfassen und dementsprechend ihren Einfluß auch auf die Schüler reiferen Alters ausdehnen können, von größtem Vorteil sind. Aber auch hier muß ja der Lehrplan dem der übrigen Schulen angepaßt sein, auch hier wird in den Kindern vorherrschend germanisches Empfinden gepflegt werden, wenn auch das christliche Moment zurücktritt. Denn jenes geht ja aus der Sprache, aus der Literatur, aus dem ganzen System des Unterrichts mit Naturnotwendigkeit hervor, und die Zeit, die für das Hebräische und für die Pflege jüdischen Wissens übrig bleibt, ist auch hier nur gering. Wenn nun trotzdem eine starke Liebe zum jüdischen Volke, ein kraftvolles jüdisches Empfinden anerzogen werden soll, so kann dies m. E. nur durch die Betonung des jüdisch-nationalen Moments erreicht werden. Eine größere Berücksichtigung der jüdischen Geschichte, eine eingehendere Beschäftigung mit den jüdischen Geisteshelden, häufigere Hinweise auf die Leistungen des jüdischen Geistes, auf den Einfluß des Judentums auf die Kultur der Gesamtmenschheit sind geeignet in den Kindern ein stärkeres Stammesbewußtsein und damit auch eine tiefere Anhänglichkeit an die erhabenen geistigen Werke zu erzeugen, die das jüdische Volk sein eigen nennt. Da diese aber, wie gesagt, im wesentlichen auf religiösem Gebiete liegen, eine Tatsache, die ebenfalls immer und immer wieder betont werden muß, so wird eine höhere Wertschätzung des religiösen Judentums und ein treues Festhalten an seinen Auforderungen von selbst daraus hervorgehen.

Man wende nicht ein, daß ja das Judentum an sich in seinen religiösen Äußerungen schon eine Fülle nationaler Momente enthalte und daß es der erwähnten Hilfsmittel, die ja doch nur als ein notdürftiger Ersatz für eine nationale Erziehung im

eigentlichen Sinne gelten können, gar nicht bedürfe. Gewiß sind im Judentum Religion und Nationalität unlösbar miteinander verbunden. Unsere Feste sind zugleich nationale Gedenktage, bei den Geboten treten uns auf Schritt und Tritt historische Anknüpfungen entgegen, unsere Gebote wecken immer und immer wieder die Erinnerung an die Vergangenheit, die Hoffnung auf die Zukunft. Aber es wird dies alles viel zu wenig betont, es tritt im Gegenteil auch in unseren Kreisen vielfach das Bestreben hervor den nationalen Inhalt der Religion als etwas Nebensächliches zu behandeln und ihr einen rein konfessionellen Charakter zu geben. Die Häuser aber, in denen ausgebreitetes jüdisches Wissen zu finden ist, wo eine verständnisvolle jüdische Erziehung angestrebt wird, die von selbst Liebe zum jüdischen Volke und eine auch durch die schwersten Versuchungen nicht zu erschütternde Treue zur Thora erzeugt, sie sind leider zu zählen. Deshalb müßte die jüdische Schule und bis zu einem gewissen Grade auch die Religionsschule bestrebt sein, diese nationalen Momente zu pflegen und dadurch eine größere Begeisterung für das Judentum in den jugendlichen Gemütern zu wecken. Denn daß gerade das nationale Moment in hohem Maße geeignet ist, solche Bestrebungen zu fördern, lehrt die Erfahrung.

Bei uns hat die praktische Verwirklichung dieser Aufgaben sicherlich ihre großen Schwierigkeiten. Ganz anders aber liegen die Dinge im Osten, wo die Emanzipation jetzt erst beginnt, wo das Judentum in die geschichtliche Periode eintritt, deren Anfang bereits hundert Jahre hinter uns liegt. Es gilt dort den gefahrvollen Prozeß der Überleitung aus dem Zustand der Rechtlosigkeit in den der Gleichberechtigung so zu gestalten, daß das Judentum dabei keinen allzu großen Schaden nimmt. Und da wird es die Aufgabe der maßgebenden Faktoren sein aus der Geschichte zu lernen, die Fehler zu vermeiden, die dem westeuropäischen Judentum so verhängnisvoll geworden sind. Im Osten bildeten die Juden bis jetzt eine in sich geschlossene Masse, sie führten tatsächlich eine besondere nationale Existens. Erst jetzt wird ein engerer geistiger Zu-

sammenhang zwischen den jüdischen Massen und den Nationalitäten, in deren Mitte sie leben, sich herausbilden. Und wenn sie sich nun dort ebenfalls auf reiner konfessioneller Grundlage konstituieren, so droht die Gefahr, daß dieselbe Lage entstehen wird wie bei uns. Die Jugend wird dann ebenfalls in Schulen erzogen werden, in welchen das Polnische oder das Russische die Unterrichtssprache ist, sie wird ihre Bildungselemente aus diesen Sprachen und aus ihrer Literatur empfangen, und das jüdische Fühlen wird bei der großen Menge sehr bald von den nationalen Momenten, die aus der umgebenden Welt auf sie wirken, verdrängt und aufgelöst werden. Daran wird auch die Errichtung jüdischer Chedarim und Schulen nicht viel ändern können. Sie werden im besten Falle dasselbe leisten wie die deutschen jüdischen Schulen. Denn auch dort im Osten wird und muß ja das Streben der Masse darauf gerichtet sein sich der herrschenden Sprache und Kultur anzupassen, weil dies die Voraussetzung für das materielle Fortkommen ist. Und das Jüdische wird dann zu einer Nebensache herabsinken, es wird der Assimilationsprozeß eintreten, den wir bei uns seit hundert Jahren beobachten können und der im Laufe der Jahrzehnte an Einfluß in fortschreitendem Maße zugenommen hat. Ganz anders, wenn die Juden sich als Nation konstituieren, wenn sie nicht bloß rein religiös, sondern auch kulturell von der umgebenden Bevölkerung geschieden sind. Von den allgemeinen Folgen, die diese Scheidung haben wird und die auch für die Erhaltung der Religion von großer Wichtigkeit sind, wie z. B. von der Sabbatruhe, spreche ich hier nicht. Aber die Juden werden ihre eigenen Schulen haben, in welchen jüdische Welt- und Lebensanschauung, in erster Linie jüdisches Schrifttum gepflegt wird, in welchen das Judentum den Mittelpunkt der Erziehung bilden kann. Die Sprache dieser Schulen würde ja wohl nicht das Hebräische, sondern das Jidische sein. Ich muß gestehen, daß ich trotz aller gefühlvollen Gedichte und Lieder, welche die Jargonliteratur bietet, und trotz Mathias Acher und anderer Lobredner des Jargon wenig Sympathie für diese Sprache auf-

bringen kann. Die jüdische Nationalsprache ist und bleibt das Hebräische, und der Jargon kann nun als ein Notbehelf gelten. Aber er ist nun einmal die Muttersprache der jüdischen Massen im Osten, und als solche wirkt er als ein Bollwerk gegen die Assimilation. Er ist geeignet dem Kinde die Welt im jüdischen Lichte zu zeigen, weil das ganze Leben und Leiden, das ganze Fühlen und Empfinden unseren Volksgenossen seit Jahrhunderten in dieser Sprache ihren Ausdruck gefunden hat. Nun würde ja die Anerkennung der jüdischen Nationalität an und für sich noch nicht bedeuten, daß die zu errichtenden Schulen von wahrhaft jüdischem, d. h. von religiösem Geiste erfüllt wären. Denn diese Anerkennung würde es allen Richtungen, auch den religionsfeindlichen, ermöglichen, ihre Kinder in ihrem Sinne zu erziehen. Aber die Errichtung solcher jüdischer Schulen, in welchen die Überlieferung bekämpft wird, ist ja, wie die Erfahrung in Deutschland uns lehrt, auch da möglich, wo es eine jüdische Nationalität offiziell nicht gibt. Und in solchen Schulen wirken neben den religionsfeindlichen auch die assimilatorischen Tendenzen in verstärktem Maße. In jüdisch-nationalen Schulen aber würde wenigstens allgemein-jüdisches Empfinden gepflegt werden, was doch immerhin einen Gewinn bedeuten würde. Was aber die Hauptsache ist, die Masse der jüdischen Bevölkerung im Osten hängt noch am alten Judentum, und sie würde durch die national-kulturelle Autonomie in die Lage versetzt werden, Schulen in ihrem Geiste, im Geiste der Thora zu gründen und dadurch die Zukunft ihrer Jugend sicherzustellen. Deshalb müßte m. E. eine Verständigung zwischen allen jüdischen Richtungen des Ostens angestrebt werden, welche das nationale Empfinden als einen wesentlichen Bestandteil des jüdischen Lebens betrachten, und die Orthodoxie hat alle Ursache auch ihrerseits auf diese Verständigung hinzuarbeiten. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die Wortführer der nationalen Parteien zum großen Teile einem falschen Nationalismus huldigen, daß sie der Religion gleichgültig gegenüberstehen oder sie sogar bekämpfen. Da gilt es eben das Richtige vom Falschen zu sondern und

den Massen zu zeigen, wo das wirkliche jüdische Nationalbewußtsein ist. Die jüdisch-nationalen Forderungen selbst aber verwerfen, nur weil auch jene Parteien sie erheben oder gar sich mit den Vertretern der Assimilation zu verbinden, das würde eine bewußte oder unbewußte Förderung der Assimilation, d. h. des nationalen Selbstmords bedeuten. Eine nationale Erziehung, welche die Religion vernachlässigt, hat mit wahrhaft jüdischem Geiste nichts zu tun. Aber eine religiöse Erziehung, welche die in der Religion liegenden nationalen Elemente nicht besonders pflegt, wird unter den obwaltenden Verhältnissen, inmitten einer nichtjüdischen Umgebung, leicht die Fühlung mit der Jugend verlieren und dadurch ebenfalls die Zukunft des Judentums gefährden.



Die Arbeiterfrage in der biblisch-talmudischen Gesetzgebung.

Von Landrabbiner Dr. M. Hoffmann, Emden.

Es gibt eine Anekdote von einem etwas übereifrigen Talmudkenner, welcher bei jedem neuen Ereignis, bei jeder neuen hervorragenden Entdeckung und Erfindung, bei jedem neuen großartigen Gedanken oder Geisteserzeugnis sofort mit einer Stelle aus dem weitschichtigen Gebiete des Talmuds bei der Hand ist, in welcher die betreffende Sache schon angedeutet, vorausgesagt oder gar noch besser gelöst sei. Ich möchte nun nicht in denselben Fehler verfallen und etwa schon durch das Thema vorliegender Abhandlung den Glauben erwecken, als ob die Arbeiterfrage, welche eine der Hauptfragen im innerpolitischen Leben der modernen Kulturvölker bildet, durch einige Aussprüche und Sätze des Talmud und der Bibel kurzerhand gelöst werden könne. Nein, die Arbeiterfrage ist ein spezifisch modernes Problem. Sie ist die Form, in welcher die sogenannte soziale Frage in unseren Tagen

auftritt. Die soziale Frage an sich ist ein uraltes Problem. Wenn je in einem Zeitalter die Gegensätze von Arm und Reich zu scharf hervortraten, so machte sich stets eine Bewegung geltend, welche einen Ausgleich schaffen und die Lage der gedrückten Gesellschaftsklassen verbessern wollte. Diese gedrückten Klassen brauchten nun aber nicht Arbeiter im modernen Sinne des Wortes zu sein. Es waren Sklaven, Leibeigene, Bauern, Handwerker, welche sich gegen die sie ausbeutenden herrschenden Klassen erhoben. Unserer Zeit eigentümlich ist die Bildung eines großen Lohnarbeiterstandes, welcher Zeit seines Lebens dazu verurteilt ist, in wirtschaftlicher Abhängigkeit zu leben. Denn die moderne Technik hat es dahin gebracht, daß zum selbständigen Betriebe wirtschaftlicher Unternehmungen große Kapitalien nötig sind, welche sich zu erwerben dem Durchschnittsarbeiter unmöglich ist. Der Arbeiter und Handwerksgeselle in früheren Jahrhunderten ertrug die mannigfachen Härten und Beschwerlichkeiten seines Standes mit größerer Geduld, da er stets die Hoffnung hatte, sich selbständig zu machen und die Vorteile des Meisters und Unternehmers selbst zu genießen. Der Arbeiter unserer Zeit, dem diese Hoffnung versagt ist, hat nun das Bestreben, da er nun doch einmal Arbeiter bleiben muß, seine Lage als solche möglichst zu verbessern, möglichst hohen Lohn, möglichste Sicherung gegen die Gefahren des Betriebs, der Arbeitslosigkeit und des Alters sich zu erringen. Der Unternehmer andererseits, welcher aus seinem Betriebe möglichst hohen Gewinn für sich herausschlagen will, wird diesen Forderungen der Arbeiter nur Schritt für Schritt, meist gezwungen und unter Kämpfen nachgeben. Diese fortwährnden Kämpfe und Streitigkeiten sind aber von großem Nachteile für das Wohl der Gesamtheit. Und deshalb sucht der Staat die Reibungsfläche zwischen den kämpfenden Gegnern zu vermindern und durch immer neue Gesetze und Einrichtungen einen gerechten Ausgleich zwischen den streitenden Parteien zu schaffen. Und diese Aufgabe wird ihm dann gelingen, wenn erst die Erkenntnis Gemeingut der Menschheit geworden sein wird, daß die Gesetze

der Gerechtigkeit und Sittlichkeit, welche für das gesellschaftliche Leben in Kraft sind, auch für das wirtschaftliche Leben ihre Geltung haben müssen, daß es keine besondere sogenannte Geschäftsmoral geben darf. Dies ist der Standpunkt, von dem aus die Kenntnis der biblisch-talmudischen Gesetzgebung auch für die Lösung der modernen Arbeiterfrage von Bedeutung sein kann. Es kann sich nicht darum handeln, die alten Wirtschaftsformen und Einrichtungen auf unsere Zeit zu übertragen. Aber die sittlich-religiösen Gedanken, welche jene alten Zustände beherrschten, sie sind auch heute noch von Wert. Und erst wenn wir sie auch in unseren modernen Verhältnissen wieder zum Leben erwecken, wird es uns gelingen, die Streitenden zu versöhnen und den von allen Seiten so innig herbeigesehnten inneren Frieden wiederherzustellen. Von solchen Gedanken ausgehend wollen wir die folgenden Fragen behandeln. Welches ist die Bedeutung der Arbeit? Welches sind die arbeitenden Klassen und welches ist ihr Recht und Gesetz nach der biblisch-talmudischen Anschauung?

Während die alten Griechen und Römer sich nicht zu richtigen Anschauungen über den Wert der Arbeit aufzuschwingen vermochten, während ihre Weltweisen die Arbeiter, Handwerker und Krämer verächtlich elende Banausen nannten, während die alten Germanen selbst träge auf der Bärenhaut lagen und mit unendlichen Zechgelagen die Zeit töteten, die Arbeit aber den Frauen und Sklaven überließen, sehen wir in der biblisch-talmudischen Überlieferung einen ganz anderen der Arbeit günstigen und sie fördernden Geist walten. Bezeichnend ist es schon, daß im Hebräischen das Wort für Arbeiten und Gott dienen das gleiche ist. Dürfen wir daraus nicht schließen, daß schon dem alten Hebräer die Arbeit etwas Heiliges, ein Gottesdienst war, sowie ihm der Gottesdienst nicht ein müßiges sich Hingeben an weihevolle Gefühle und Stimmungen, sondern ein tätiges Arbeiten an sich selbst war? Spricht nicht ferner die in Israel zuerst regelmäßig durchgeführte und allgemein als notwendig empfundene Einrichtung eines festen wöchentlichen Ruhetages dafür, daß hier auch an den sechs Wochen-

tagen fleißig gearbeitet wurde, daß vielleicht auch das Bibelwort in diesem Sinne als religiöse Pflicht verstanden wurde, daß man es deutete: „Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk verrichten.“ Auch das Paradies, der ideale Aufenthaltsort des ersten Menschen, war, wie ihn uns die Bibel schildert, keine Stätte des Nichtstuns und des Müßigganges, sondern Gott setzte den Menschen in den Garten Eden, daß er ihn bearbeite und behüte. Und der Fluch, welcher ihn bei seiner Vertreibung aus dem Paradiese trifft, bestand nicht darin, daß ihm nun die Arbeit auferlegt wurde, sondern daß die Erde ihm oft Dornen und Disteln wachsen ließ, daß die Arbeit nicht immer im vollem Maße produktiv war, daß er nicht immer den vollen Lohn seiner Arbeit erhielt. Und dieser Fluch ist bis auf den heutigen Tag an den Menschen haften geblieben. Denn noch heute gibt es Millionen und Abermillionen von Menschen, welche im Schweiße ihres Angesichtes arbeiten müssen, und doch nicht den vollen Ertrag ihrer Arbeit genießen können. Und diejenigen sozialen Reformer und Utopisten, welche den Menschen das Paradies auf Erden wiederherstellen wollen, können, wenn anders sie die biblische Erzählung recht verstehen, nicht daran denken, nunmehr eine Zeit herbeizuführen, wo der Mensch sich überhaupt nicht mehr zu mühen und zu arbeiten braucht. Arbeit und Mühe wird es stets geben. Aber der Lohn wird der Arbeit wert sein. Diese hohe Wertschätzung der Arbeit zeigt sich uns im ganzen Verlaufe der biblischen Geschichte. Die Frömmigkeit der Patriarchen mutet uns deshalb wohltuend an, weil sie nicht Beschaulichkeit ist sondern Tätigkeit. Sie sind Hirten und weiden selbst die Herde. Und die großen Männer Israels, ein Moses, ein David, ein Elisa, ein Amos, sie sind Arbeiter, bevor sie Gesetzgeber, Propheten, Könige werden. Und diese heilige Erbschaft der Arbeit hat das talmudische Judentum sowohl in seinen Persönlichkeiten als in seinen Anschauungen und gesetzgeberischen Maßregeln vom biblischen übernommen.

Die berühmtesten Talmudisten waren Handwerker. Hillel war ein Holzhauer, Rabbi Jochanan ein Schuhmacher, Rabbi Isak

ein Schmied, Rabbi Josua ein Köhler. Keine Arbeit erschien ihnen zu gering, wenn es galt, sich dadurch die persönliche Unabhängigkeit zu wahren. „Ziehe auch das Fell eines Aases ab auf offener Straße und nimm den Lohn dafür". „Sage nicht, ich bin ein großer Mann, die Arbeit gereicht mir zur Schande". Sie gaben den Eltern den Rat, den Sohn zu einem Handwerk zu erziehen. Wer das nicht tue, erziehe ihn zu einem Räuber. Sie sind ferner der Ansicht, man solle sich mit physischer Arbeit beschäftigen, weil dadurch die Kräfte des menschlichen Körpers sich entwickelten. Die Hochachtung vor der Arbeit und die Verachtung des Müßigganges sprachen sich auch im positiven Rechte aus. Wer ein Müßiggänger war, d. h. weder ein Studium noch ein Geschäft betrieb, durfte zur Strafe nicht vor Gericht als Zeuge auftreten. Ebenso war das Zeugnis der professionellen Spieler ungiltig, und zwar zur Strafe, weil sie ihren Pflichten als Menschen nicht nachkamen und sich keiner produktiven Tätigkeit hingaben.

Diese außerordentliche Schätzung und Würdigung der Arbeit als solcher mußte, — das ist von vornherein klar — auch von weittragender Bedeutung für die Stellung der arbeitenden Klassen im biblisch-talmudischem Rechte sein. Die arbeitende Klasse zerfiel in drei Gruppen: in Sklaven, Knechte und freie Tagelöhner. Hier möchte ich nun zuerst dem entrüsteten Einwande eines von modernen politischen Anschauungen genährten Gemütes begegnen. Ein solches wird bei dem Worte Sklave sofort an jenen grausamen römischen Lüstling denken, der seine Fische mit dem Fleische seiner Sklaven mästete, oder er stellt in seiner durch Schauergeschichten befruchteten Phantasie sich einen riesigen Gewaltmenschen mit wuchtiger Hetzpeitsche vor, der einen Trupp unglücklicher Neger erbarmungslos vor sich hertreibt. Ein solcher wird fragen, wie konnte die Bibel eine solche verrohende Einrichtung wie die Sklaverei zulassen. Da haben wir doch mit unseren modernen Kulturidealen das alte Buch bei weitem überflügelt. Ist dem wirklich so? Bekanntlich ist es noch nicht 50 Jahre her, seitdem die Sklaverei in Amerika aufgehoben worden ist,

und wer das Verhalten der Weißen dort gegenüber den Schwarzen unbefangen betrachtet, muß sich doch nach gewissenhafter Prüfung die Frage vorlegen: Hat man den Negern dort wirklich eine so große Wohltat erwiesen? Sind sie jetzt dort weniger als vorher die Parias der Gesellschaft, deren Leben vogelfrei den Gewalttaten verrohter Volksmassen überlassen ist? Oder wenn wir die Verhältnisse in den Kolonien betrachten, dort gibt es dem Namen nach keine Sklaverei, in Wahrheit aber doch ein zweifaches Recht, welches ein Verbrechen, das bei dem Schwarzen mit dem Tode geahndet wird, bei dem Weißen durch gelinde Disciplinarstrafe sühnt. Betrachten wir dem gegenüber das Recht des Sklaven im alten Israel und suchen wir die Gründe, welche die Bibel wohl veranlaßten, diese Institution zuzulassen. Vor allem: Sklave konnte nur ein Heide werden, ein Israelit konnte niemals als Sklave verkauft werden. Das alte Israel hatte, wie wir ja aus der Bibel ersehen, vielfach Kämpfe mit den benachbarten Völkerschaften zu bestehen. Die Kriegsgefangenen wurden nach altem Völkerrechte Sklaven. Nun war zu befürchten, daß die heidnische Lebensanschauung durch Vermittelung dieser Elemente verderblich auf Israel einwirkte, wenn man diese Gefangenen als Freie im Lande gelassen hätte. Dem wurde vorgebeugt, dadurch, daß ihnen formell gesetzlich eine sozial niedrigere Stellung als Sklaven angewiesen wurde. Es sollte dadurch der freie israelitische Mann abgeschreckt werden, von den verkommenen Sitten jener zu lernen, indem es etwas Verächtliches gewesen wäre, die entartete Kultur der Sklaven anzunehmen. Das Gesetz beschränkte sich aber nicht auf diese negative Regelung, welche ja schließlich nur zum Schutze der israelitischen Herren geschaffen war. Es suchte auch positiv dahin zu wirken, diese Sklaven aus ihrer niedrigen und entarteten heidnischen Kultur zu der höheren und edleren Kultur und Sittlichkeit Israels empor zu heben. So abgeneigt das jüdische Religionsgesetz sonst einer jeden Proselytenmacherei ist, in diesem Falle macht es eine Ausnahme. Diese Menschen, welche doch im Kreise der israelitischen Familie zu leben

genötigt waren, sollten auch der Wohltaten der jüdischen Religion teilhaftig werden. Es war gesetzliche Pflicht für den Herrn, den Sklaven binnen Jahresfrist in das Judentum aufzunehmen. Tat er das nicht, so durfte er ihn nicht behalten. Jedoch durfte der Sklave nicht dazu gezwungen werden. Sein Herr mußte ihn im Weigerungsfalle an einen Nichtjuden verkaufen. Bei dieser Aufnahme in die jüdische Religionsgemeinschaft bewies das Gesetz einen höchst weisen und erziehlichen Takt. Es wurde dem Heiden nicht zugemutet, nun auf einmal den ganzen großen Pflichtenkreis des jüdischen Gesetzes zu übernehmen, sondern es wurden ihm Erleichterungen gewährt. Er brauchte im besonderen nicht alle Gebote zu erfüllen. Hatte sich der Sklave zum vollen Verständnis der jüdischen Religion erhoben und war dazu bereit, alle ihre Pflichten zu erfüllen, hatte er z. B. in Gegenwart des Herrn Tefillin gelegt oder in der Synagoge drei Verse aus der Thora öffentlich vorgelesen, so war er reif für die Freiheit, und der Herr mußte ihn freilassen. Die Macht des Herrn über die Person des Sklaven war eine beschränkte, wenn wir sie mit der unbeschränkten Gewalt über Leben und Tod vergleichen, welche der Sklavenhalter nach römischem Gesetz besaß. Er durfte den Sklaven zwar veräußern aber nicht an Heiden und nicht ins Ausland. Tat er es doch, so wurde der Sklave frei. Eine humane Einrichtung war es, daß Sklaven jüdischer oder nichtjüdischer Herren, welche sich aus dem Auslande nach Palästina flüchteten, nicht ausgeliefert wurden. Palästina übte also ein großartiges ganz im modernen Sinne aufzufassendes Asylrecht. Leben und Gesundheit des Sklaven waren in umfassender Weise gegen jede Willkür des Herrn und gegen jeden Übergriff eines anderen freien Israeliten gesichert. Der Herr besaß zwar dem Sklaven gegenüber ein Züchtigungsrecht. Das erklärt sich aus seiner Aufnahme in die Familie und war dem Vater der Familie auch gegenüber den Kindern eingeräumt. Aber ein jeder Übergriff in dieser Richtung, der etwa die Verletzung eines Gliedes herbeiführte, erwirkte dem Sklaven die Freiheit; Verwundung des Sklaven seitens eines Fremden wurde in

gleicher Weise geahndet wie die eines Freien. Außerordentlich wichtig ist es, daß die geschlechtliche Ehre der Sklavin besonders geschützt war. Wurde Mißbrauch mit ihr getrieben, so mußte der Herr sie freilassen. In welch glänzendem Lichte zeigt sich uns hier die reine Sittlichkeit Israel, wenn wir dem gegenüberstellen die Verhältnisse im alten Rom und Griechenland, wo der liederliche Sklave, die ausschweifende Sklavin zu stehenden Figuren der klassischen Komödie geworden sind? Mord, an Sklaven geübt, wurde mit dem Tode oder, wenn unabsichtlich, mit Verbannung bestraft, wie im Falle eines Freien, wobei nur eine Ausnahme gemacht wird für den Herrn, wenn die Ausübung des erlaubten Züchtigungsrechtes nicht den sofortigen, sonderen einen späteren Tod zur Folge hat. Diese Milderung tritt aber nur ein, wenn der Tod infolge eines unglücklichen Zufalles und nicht nach Art des Züchtigungsinstrumentes vorauszusehen war. Der Herr hatte das Recht, den Sklaven streng zu behandeln. Aber wie es im Talmud heißt, ist es Ehrenpflicht des Frommen und des Weisen, barmherzig und gerecht zu sein und dem Sklaven das Joch nicht allzusehr zu erschweren. Er gab ihm von allem zu essen und zu trinken. Die alten Weisen gaben dem Sklaven von jedem Gerichte, welches sie selbst aßen und sorgten für Sklaven und Vieh, bevor sie selbst zum Mahle schritten. Sie machten den Sklaven nicht durch Schläge oder durch Worte verächtlich. Denn Gott habe ihn zum dienen, aber nicht zur Beschimpfung übergeben. Sie schrieen sie nicht an und ließen nicht ihren Zorn an ihnen aus, sondern sie verfuhren sanft und gelassen mit ihnen und hörten ihre Reden und Entschuldigungen gelassen mit an. Denn der Grundzug im Charakter eines Israeliten müsse sein eine allumfassende Barmherzigkeit gegen jeden, auch den niedrigstehenden Menschen. Dieser milden Behandlung entsprach es auch, daß die Sklaven, nicht wie etwa bei den Indern, eine Kaste bildeten, der sie ewig angehören und deren Makel ihren stets angeheftet blieb. Es war gestattet, den Sklaven frei zu lassen. Und wenn es auch eine pessimistische Anschauung gab, welche meinte, daß aus diesem Menschenmaterial sich

nichts mehr machen lasse und sie deshalb nicht reif für die Freiheit seien, so vertrat doch das Gesetz die dem jüdischen Wesen mehr entsprechende optimistische Auffassung und begünstigte sogar in verschiedenen Fällen die Freilassung. So wurde der Sklave neben den schon erwähnten Fällen frei durch die Übergabe des Freilassungsbriefes seitens des Herrn, ferner wenn er mit einer Freien verheiratet wurde, durch Testament schon vom Augenblicke der gültigen Abfassung noch vor dem Tode des Herrn. Ja der Herr konnte bei einer Aufhebung seines Testamentes die Freilassung des Sklaven nicht widerrufen. Der Sklave wurde endlich frei, wenn der Herr ihm sein ganzes Vermögen vermachte, oder wenn er mehreren Herren gemeinsam gehörte, sobald nur einer von ihnen ihn frei ließ. War der Sklave einmal freigelassen, so stand er auch privatrechtlich den übrigen Bürgern des Landes gleich, wie er es schon als Sklave fast völlig in strafrechtlicher Hinsicht war. Er hatte keinerlei Verpflichtungen der Dienstbarkeit oder der Ehrerbietung gegen seinen früheren Herrn. Vergegenwärtigen wir uns nun noch einmal die Stellung des Sklaven in der israelitischen Volksgemeinschaft, so wundert es uns nicht, daß das Sklaventum hier nicht zu einer Kalamität wurde, wie in allen Staaten des Altertums und der Neuzeit, wo diese Institution zu Recht bestand. Hier hören wir nichts von Sklavenpeinigungen, Sklavenmißhandlungen, Sklavenfolterungen und als Kehrseite von jenen gräßlichen Sklavenaufständen mit ihrer barbarischen Wiedervergeltung, welche diese ganze Einrichtung mit Recht zu einem Abscheu für die gesittete Menschheit gemacht hat. Der Israelit, welcher Sklaven besaß, nahm sich zum Muster das ideale Verhältnis Abrahams zu seinem Knechte Elieser, der Hausgenosse genannt wird, vertrauter Ratgeber und sogar präsumptiver Erbe seines Herrn werden konnte. Wie jener Patriarch im Sinne der midraschischen Überlieferung auf das Seelenleben der erworbenen Sklaven einging und sie zum Glauben an den einzigen Gott führte, so hat das jüdische Religionsgesetz auch hier wie so oft eine alte Institution vom Heidentum übernommen, sie sittlich regeneriert und dann im Laufe

der Zeit überflüssig gemacht. Und in der Tat, so fern auch alle diese Einrichtungen und Gesetze unseren heutigen Verhältnissen liegen mögen, so kann der praktische Politiker aus ihnen wichtige Lehren ziehen. Er kann daraus lernen, wie ein sittlich höherstehendes Volk es anfangen muß, um niedriger stehende Elemente, die es unterworfen hat, sich zu versöhnen, empor zu heben und zu nützlichen Gliedern der Gesellschaft zu machen. Da heißt es allmählich vorgehen, Gerechtigkeit und Milde walten lassen. Härte und Gewalt können für den Augenblick wohl Eindruck machen, auf die Dauer aber nur erbittern und die schon bestehende Kluft erweitern. Man kann nur siegen unter dem Banner weitausschauender Barmherzigkeit, die auch im Sklaven und Wilden stets den Menschen sieht.

* * *

Wir kommen nun zu der zweiten Gruppe von Arbeitern, zu den Knechten. Knecht konnte nur ein Israelit werden. Er wird deshalb im Gegensatz zu dem Sklaven dem עבד כנעני, der עבד עברי der hebräische Knecht genannt. Es gab zwei Arten von hebräischen Knechten, solche, die wegen Diebstahls durch Gerichtsurteil verkauft wurden und solche, die sich wegen ihrer Armut freiwillig in diesen Stand begaben. Dem jüdischen Strafrecht ist bekanntlich die Haftstrafe völlig fremd. Der Dieb hatte, falls er freiwillig gestand, das Gestohlene zu ersetzen, falls er durch Zeugen überführt wurde, das doppelte, unter Umständen bei Viehdiebstahl das vier- oder fünffache als Buße zu leisten. War er dazu nicht imstande, so verkaufte ihn das Gericht an einen Volksgenossen als Knecht. Aus dem Erlöse wurde aber nur der Ersatz des Gestohlenen bestritten. Übertraf der Wert des Diebes als Knecht den Wert des Gestohlenen, so durfte ein Verkauf nicht stattfinden. In dieser Knechtschaft mußte er 6 Jahre verbleiben, im siebenten ging er frei aus. Der Herr übernahm zugleich die Pflicht für Frau und Kinder des ihm überlassenen Sorge zu tragen. Der Käufer hat über den Knecht keinerlei außerordentliche Gewalt. Der Knecht steht strafrechtlich und civilrechtlich völlig dem freien Israeliten gleich. Er hat nur zur Verfügung seines Herrn zu stehen und ihm Arbeit zu

leisten. Aber auch in seiner Arbeitsforderung war der Herr beschränkt. Er muß große Rücksicht üben, darf ihn nicht etwa wie einen Sklaven behandeln. Er darf ihn nicht arbeiten lassen, bloß um ihn zu beschäftigen, ohne daß die Arbeit einen Zweck hat. Er muß ihm einen bestimmten Termin für den Abschluß der Arbeit festsetzen, z. B. darf er nicht zu ihm sagen: Grab im Garten, bis ich komme. — Er darf ihn keine erniedrigenden Dienste leisten lassen, z. B. sich die Schuhe ausziehen oder sich die Wäsche ins Bad nachtragen lassen. Alles dieses durfte man sich von völlig freien Arbeitern leisten lassen, die sich in freier Vereinbarung dazu verstanden, nicht aber vom Knechte, der sich in seiner gebundenen Stellung dadurch herabgewürdigt fühlen könnte. Man durfte ihn nicht zum Bader, Bäcker oder Barbier machen, um aus seinem Gewerbe die Einnahmen zu beziehen, außer wenn dies sein ursprünglicher Beruf war. In Essen, Trinken, Kleidung und Wohnung durfte der Herr den Knecht nicht hinter sich zurückstehenlassen. Er durfte nicht selbst feines Brot essen und ihm grobes geben, nicht alten Wein trinken und ihm neuen geben, nicht selbst auf Daunen schlafen und ihn auf Stroh betten, nicht selbst in der Stadt wohnen und ihn auf dem Lande wohnen lassen und umgekehrt nicht selbst in die Sommerfrische aufs Land gehen und den Knecht in der Stadt schwitzen lassen. Kurz die kühnsten Träume moderner Dienstboten dürften von der Wirklichkeit, welche der hebräische Knecht genoß, noch übertroffen werden. Die Alten meinten daher, wer sich einen hebräischen Knecht kaufe, kaufe sich einen Herrn. Und bei diesen für einen Knecht idealen Verhältnissen ist es nicht auffallend, daß das Gesetz mit dem Falle rechnet, daß der Knecht noch über die Verpflichtungszeit hinaus bei seinem Herrn bleiben will. Wenn es einen solchen Wunsch im Interesse der ihn am höchsten stehendeu persönlichen Freiheit und Unabhängigkeit auch nicht billigt, so läßt es ihn doch zu und versieht nur den Knechtssinn mit einem ihn brandmarkenden äußeren Zeichen. Entläßt der Herr den Knecht nach Ablauf der 6 jährigen Dienstzeit, so darf er ihn nicht mittellos in die

Welt hinauslassen, wo er wieder der Armut und dem Verbrechen verfallen könnte, sondern er muß ihm eine Ausstattung von Vieh und Lebensmitteln mitgeben, die es ihm ermöglichen, sich wieder eine neue Existenz zu gründen. Wir sehen jedenfalls, wie hoch im Werte die menschliche Arbeitskraft gestanden haben muß, wenn sich unter so erschwerenden Umständen doch Herren fanden, die sich einen hebräischen Knecht erwarben. Dieselben Rechtswohltaten, wie der vom Gerichte verkaufte Dieb, genoß der Arme, der sich in der Not selbst verkauft hatte. Letzteres ließ das Gesetz überhaupt nur zu in Fällen höchster Not, wenn der Arme das Geld zu seinem Unterhalte brauchte, nicht aber, wenn er es aufheben, damit Handel treiben oder seine Schulden bezahlen wollte. Dem, welcher sich selbst verkaufte, war es gestattet, sich auch auf länger als auf 6 Jahre zu verkaufen. Andererseits hatte er auch das Recht, nach Zurückgabe eines entsprechenden Teiles des Kaufschillings früher aus dem Dienste zu treten. Sehr günstig ist seine Stellung im Krankheitsfalle. Bis 4 Jahre kann der Herr keinen Ersatz von ihm verlangen, sogar für die ganze Zeit nicht, wenn sein Zustand es ihm erlaubt, leichte Arbeit zu verrichten. Endlich gab es eine Zeit, wo einem jeden israelitischen Knechte, mochte er seine Zeit ausgedient haben oder nicht, die Freiheit winkte. Das war das 50-te Jahr oder Jobeljahr, in welchem es nur freie Männer auf ererbtem Boden in Israel geben sollte, weshalb in diesem Jahre auch die verkauften Güter an ihre ursprünglichen Eigentümer zurückgegeben werden mußten. Die Institution des hebräischen Knechtes war so eng mit der des Jubeljahres verknüpft, daß, als im Jahre 735 etwa vor der üblichen Zeitrechnung mit der Wegführung der im Transjordanlande wohnenden israelitischen Stämme dieFeier des Jubeljahres aufhörte, auch die Institution des ebed ibri ihrem Untergange entgegen ging. Bezeichnend ist es schließlich, daß Frauen weder als Diebinnen gerichtlich, noch in Fällen der Not sich selbst verkaufen durften. Es gab nur ein uns allerdings etwas seltsam anmutendes Recht des Vaters gegenüber der minderjährigen d. h. unter zwölfjährigen Tochter. Der Vater hatte

im Falle äußerster Not das Recht, die Tochter in die Stellung einer hebräischen Magd an einen Herrn zu übergeben und erhielt den Lohn für die ganze Dienstzeit im Voraus bezahlt. Diese Dienstzeit kann nicht sehr lange gedauert haben, da ein Mädchen, selbst bei der im Oriente mehr entwickelten Natur, wohl kaum vor dem 9-ten Jahre zu häuslichen Diensten brauchbar war, sie aber jedenfalls mit dem 12-ten Jahre frei ausging. Der Herr hatte eine gewisse moralische Verpflichtung, ein solches Mädchen für sich oder einen seiner Söhne zur Gattin zu wählen, so daß also mancher arme Vater auf diese Weise seine Tochter für das Leben versorgen mochte. Geschah dies nicht, so ging sie, wie schon gesagt, mit dem Jahre der Mündigkeit frei aus, wobei dem Herrn gleich wie bei dem hebräischen Knecht die Pflicht oblag, sie reichlich auszustatten.

Versuchen wir nun auch bei dieser Institution des ebed ibri den tieferen Gedanken festzustellen, welcher ihr zu Grunde lag, so werden wir zu unserer Ueberraschung dasselbe Prinzip finden, wie bei der des kanaanitischen Sklaven. Wie es dort galt, fremde Volkselemente von niederer Sittlichkeit ohne Schädigung in den israelitischen Volkskörper aufzunehmen und mit ihm zu verschmelzen, so gilt es hier, die am tiefsten stehenden Klassen des eigenen Volkes, die Verbrecher und das sogenannte Lumpenproletariat, Menschen ohne Haus, Hof und ohne jegliche Beschäftigung, die in ihrer augenblicklichen Lage dem Hungertode preisgegeben oder auf das auf die Dauer doch herabwürdigende Almosennehmen angewiesen wären, durch zweckmäßig getroffene Maßregeln aus dem Sumpfe ihres bisherigen Lebens herauszuziehen und sie durch Gewährung menschenwürdiger Daseinsbedingungen auch wieder allmählich zu nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft zu erziehen. Der Eigentumsverbrecher wird nicht mit der entehrenden Haftstrafe belegt, die ihn selten bessert, wo er meistens mit seinesgleichen lebend nur Schlimmes hinzulernt, einer Strafe, die vor allem meist dem Geschädigten ohne jeden Nutzen ist, da der gestohlene Gegenstand meist nicht mehr vorhanden ist und

keinerlei Ersatz vorgesehen ist. Hiermit wäre ja der beleidigten Gerechtigkeit Genüge geschehen, die Gesellschaft auch für einige Zeit von einem Uebeltäter befreit, aber nur um ihn nach kurzer Zeit in schlimmerer Gestalt meist gegen sich losgelassen zu sehen. Das jüdische Recht geht von dem Gesichtspunkte des Ersatzes für den Bestohlenen aus. Es soll dem Dieb Gelegenheit gegeben werden zu arbeiten, um das Gestohlene wieder zu ersetzen. Zu diesem Zweck wird er auf sechs Jahre in einer Familie interniert. Der Verkommene soll auf längere Zeit den hohen versittlichenden Einflüssen des freien jüdischen Familienlebens ausgesetzt sein. Indem der Herr des hebräischen Knechtes gehalten ist, auch für dessen Familie zu sorgen, ist zugleich dem vorgebeugt, daß die unschuldigen Angehörigen durch das Verbrechen ihres Oberhauptes allzu sehr leiden. In dieser fremden Familie lernt er den Wert einer regelmäßigen Arbeit schätzen. Zugleich wird er als gleichberechtigter Nebenmensch behandelt und gewinnt so allmählich die durch das Verbrechen verlorene Menschenwürde wieder. Und endlich am Schlusse der Internierungszeit haftet ihm kein Makel an, und steht er nicht wie bei uns der Not und dem Elend gegenüber, welche ihn zu neuen Verbrechen treiben, sondern die reichliche Ausstattung, welche ihm der Herr mitzugeben verpflichtet ist, ermöglichen es ihm, sich eine neue und bessere Existenz zu gründen. Diese Art der Diebstahlsbestrafung läßt sich nun gewiß nicht ohne weiteres auf unsere anders gearteten und vor allem viel größeren Verhältnisse übertragen, aber die Grundsätze der individuellen Behandlung, der Erziehung zur Arbeit, der Weckung der Menschenwürde, vor allem der umfassenden Fürsorge für die Zeit nach der Strafe würden auch bei uns, wo erst sehr kleine Anfänge dazu da sind, von großer und segensreicher Wirkung sein. Die gleichen Vorteile wie der Verbrecher hatte auch der durch sein großes Elend dem Verbrecher nahestehende durch die Benutzung der Ebed-ibri-Einrichtung. Auch er, der bisher von Gelegenheitsarbeit, sozusagen von der Hand in den Mund lebende

lernt hier wieder regelmäßige Arbeit kennen, hat ein regelmäßiges Lager und Nahrung, fühlt sich als Mensch und kann sich am Ende seiner Dienstzeit eine freie, selbständige Existenz gründen.

* * *

Muten uns diese beiden Klassen von Arbeitern, die Sklaven und Knechte trotz ihrer im allgemeinen günstigen materiellen Lage doch wegen der für unser Gefühl etwas veralteten Rechtsformen, in denen sie sich zu bewegen haben, noch etwas merkwürdig und ungewohnt an, so werden wir bei der Stellung der freien Arbeiter, welche wir nunmehr zu prüfen haben, Gesetze und Anordnungen finden, welche mit den freiesten und fortgeschrittensten der Neuzeit wetteifern können, ja sie in manchen Punkten noch weit überflügeln.

Der Grundzug des talmudischen Rechtes, welches das Verhältnis zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber regelt, ist der Standpunkt peinlichster Gerechtigkeit. Dadurch aber erscheint es uns im Vergleich zu anderen älteren oder neueren Rechten, welche mehr oder weniger den Herrenstandpunkt vertreten und das Recht des Arbeiters nur wenig berücksichtigen, äußerst arbeiterfreundlich. Wenn man Gesetze in Arbeiterfragen macht, so muß man zwei gefährliche Klippen vermeiden, auf welche schon die Bibel aufmerksam macht. Sie sagt: „Du sollst auf den Großen keine Rücksicht nehmen.” Gegen dieses Verbot ist jedenfalls im Laufe der Jahrtausende von den Gesetzgebern aller Völker, welche nach oben schielten, im Auftrage der Mächtigen und Angeseheneren handelten oder sie sich zum Danke verpflichten wollten, am meisten gesündigt worden. Aber es gab auch Zeiten, und vielleicht gehört auch die unsere dazu, in welcher das zweite Bibelwort seine Anwendung zu finden hat, welches lautet: „Du sollst den Armen nicht bevorzugen.” In solchen Zeiten ist die Gefahr gar groß, daß Recht und Gesetz durch das Schielen nach unten, durch die Rücksichtnahme gewissenloser Demagogen auf die aufgeregten Volksmassen, in unzulässiger Weise beeinflußt wird. Vor beiden Fehlern wußte sich die talmudische

Gesetzgebung zu bewahren. Diese Gerechtigkeit gegenüber den beiden Parteien war aber nun keineswegs eine mechanische, welche nun beiden das gleiche Maß von Recht zumaß. Die weltklugen Gesetzgeber, welche vielfach selbst Arbeiter gewesen waren, wußten wohl, daß die wirtschaftliche Stellung von Arbeitgeber und Arbeiter doch eine durchaus verschiedene ist. Der Arbeiter ist, wie sie sagen, gezwungen, den Vertrag einzugehen, da er Lebensmittel braucht. Der häufige Wechsel in der Höhe der Arbeitslöhne macht seine Stellung auch sonst zu einer sehr unsicheren. Gerecht sein gegen beide Teile heißt also nach ihrerer Ansicht, erst einmal den Schwachen so stellen, daß er auch dem anderen ebenbürtig ist. Um die Sache durch ein Gleichnis noch klarer zu stellen. Zwei Leute wollen miteinander fechten, von denen der eine durch einen festen Panzer gedeckt ist, der andere aber ohne jede Deckung und Schutz dem ersteren gegenübersteht. Ein gerechter Kampfrichter wird in diesem Falle erst einmal die Kampfbedingungen zu den gleichen machen und dem unbewehrten Kämpfer auch einen Panzer geben lassen, bevor er daran geht, über die Tüchtigkeit und Geschicklichkeit der Kämpfer ein Urteil abzugeben. So hat die talmudische Gesetzgebung als Ausgleich für den Panzer, welchen der Unternehmer und Arbeitgeber an seinem Kapital hat, dem Arbeiter als Schutzwehr gewisse wichtige Rechte verliehen und ihn so gewissermaßen im wirtschaftlichen Kampfe ebenbürtig gemacht. Das wichtigste dieser Rechte ist das Streikrecht des Arbeiters: Der Arbeiter darf stets vom Vertrag einseitig zurücktreten und die Arbeit einstellen. Er kann im Falle der Arbeitseinstellung weder strafrechtlich belangt, noch auf Kontrakterfüllung oder Schadenersatz verklagt werden. Der Grund dieser so günstigen Stellung des Arbeiters ist die Rücksichtnahme auf die individulle Freiheit des Arbeiters. Der Talmud begründet diesen Rechtssatz mit der sich an die Schrift anlehnenden Wendung: „Ihr sollt nur Knechte Gottes und nicht Knechte der Knechte sein." Diese Waffe gibt ihm das talmudische Recht in die Hand, da-

mit er sich der ökonomischen Uebermacht des Unternehmers erwehren kann. Das ist jedenfalls ein Punkt, in welchem dieses alte Recht arbeiterfreundlicher ist als selbst unsere moderne von Arbeiterfreundlichkeit triefende Gesetzgebung, welche bekanntlich den Kontraktbruch des Arbeiters straft und schon verschiedentlich Schadenersatzansprüche des Unternehmers an den Arbeiter zu Recht anerkannt hat. Allerdings verläßt das talmudische Gesetz auch hier nicht den Standpunkt der Gerechtigkeit und gibt dem Unternehmer auch einige Verteidigungsmittel in die Hand. Falls nämlich durch den Streik dem Unternehmer nicht nur ein Gewinn entgeht, sondern ein direkt nachweisbarer Schaden entsteht wie z. B. — ich führe die Fälle des Talmuds an —, bei Gelegenheit von Erntearbeiten oder bei den Vorbereitungen für eine Hochzeit, wo die Arbeit dringlich ist, darf er sich, wenn er keine Ersatzarbeiter zum gleichen Preise findet, welche zu höherem Lohn mieten und die Mehrausgabe den Arbeitern von ihrem Lohnanspruch abziehen. Noch ein zweites aber nicht ganz einwandfreies und unzulängliches Mittel hatte der Arbeitgeber. Er konnte dem streikenden Arbeiter einen höheren Lohn versprechen. Wollte er ihm dann diesen durch seine Zwangslage erpreßten Mehrlohn nicht zahlen, so war derselbe gesetzlich nicht einklagbar. Dieses Verfahren verstieß aber gegen Treu und Glauben und war auch praktisch unwirksam, da es natürlich nur bis zur nächsten Lohnzahlung helfen konnte, überhaupt dem Arbeitgeber einen schlechten Namen machte und so für die Zukunft die Arbeitskräfte von ihm fortzog. Diese Rechte wurden dem Arbeitgeber verliehen, damit er nicht glaube, es finde eine Parteijustiz statt, um, wie der Talmud bemerkt, den Arbeitgeber zu versöhnen.

Sehr günstig für die Arbeiter waren ferner die Bestimmungen über den Arbeitslohn und über die Arbeitszeit. Es gab eine Art Minimallohn, einen ortsüblichen Tagelohn. Entstanden Differenzen über die Frage, ob der Lohn überhaupt gezahlt sei, so hatte der Arbeiter das Recht, durch einen Schwur seine Forderung zu beweisen, obwohl nach ge-

wöhnlichem Rechte der Fordernde Zeugen für seine Forderung zu bringen hatte und selbst im Falle eines Teilgeständnisses der Beklagte das Recht des Schwures hatte. Hier machte man zu Gunsten des Arbeiters eine Ausnahme, indem man annahm, derselbe werde wissen, ob er den Lohn bekommen habe oder nicht, während der Arbeitgeber, welcher mehrere Arbeiter beschäftige, sich leichter irren kann. Während ferner sonst bei der Leistung eines Schwures der Richter die Pflicht hatte, den Schwörenden durch ernste Ermahnungen auf die Heiligkeit des Eides aufmerksam zu machen und ihn bei der kleinsten Unsicherheit und Ungewißheit davon abzumahnen, wurde von diesem Verfahren bei dem seinen Lohn fordernden Arbeiter Abstand genommen. Man beruhigte ihn und ermunterte ihn, indem man zu ihm sprach: Schwöre und nimm. Entstand Streit über die Höhe des Lohnes, so mußte in diesem Falle der Arbeitgeber, obwohl der Arbeiter keinerlei Beweis beibrachte, seine Behauptung durch einen Eid bekräftigen, eine Einrichtung, welche die Weisen trafen, damit der Arbeiter, wie es heißt, nicht betrübten Herzens fortgehe.

Auch die Art der Arbeit, welche zu leisten, war durch Verabredung festzustellen. Hatte er sich z. B. als Tagelöhner verdingt, so brauchte er nur die ortsübliche Arbeit zu leisten und konnte, wenn es ortsüblich war, auch Verköstigung fordern. Bekannt ist das schon durch die Bibel festgestellte Recht des landwirtschaftlichen Arbeiters, von den zu erntenden Früchten während der Arbeit zu genießen. Im Interesse des Arbeitgebers war es, daß er dies auch tun durfte, während er von einer Reihe zur anderen ging, da er dann bei der Arbeit weniger gestört wurde. Auch durfte er nichts von den Früchten mitnehmen oder sich von seiner Frau etwas zubereiten lassen. Auf dieses Recht konnte der Tagelöhner verzichten; auch, wenn er mit Frau und Kindern arbeitete, für seine Frau, aber — psychologisch sehr fein gedacht — nicht für seine Kinder, denn, so lautet die Begründung, die Kinder essen in diesem Falle nicht vom Vater und nicht vom Herrn,

sondern vom Tische Gottes. Während hier dem Arbeiter einerseits ein gewisses Recht auf Naturalforderungen zusteht, kann er andererseits seinen Lohn in Geld fordern. Der landwirtschaftliche Arbeiter kann nicht wie bei uns vielfach noch im Osten unseres Vaterlandes durch ein Deputat, einen bestimmten Anteil an der Ernte abgefunden werden. Das sogenannte Trucksystem, bei welchem der Arbeiter gezwungen war, den erworbenen Lohn in vom Arbeitgeber privilegierten oder selbst geleiteten Warenläden anzulegen, welches bis in die neueste Zeit in den arbeitenden Klassen große Erbitterung erregte und deshalb verboten wurde, war also schon in der talmudischen Zeit untersagt. Nur wenn der Arbeiter freiwillig auf den Namen seines Lohnherrn Waren beim Krämer entlehnt hatte, konnte dies vom Arbeitslohn abgezogen werden. Fest geregelt war schon nach biblischem Rechte der Zeitpunkt der Lohnzahlung. Bekannt sind die wiederholt mit aller Entschiedenheit eingeschärften Gebote, den Arbeitern und Handwerkern den Lohn zur rechten Zeit auszubezahlen und nicht vorzuenthalten. Solches Geld über Nacht im Hause zu behalten gilt als Raub. Der Lohn ist fällig nach Ablauf der Arbeitszeit, je nachdem er als Tage-, Wochen-, Monats- oder Jahreslohn ausgemacht ist. Wird er nicht binnen zwölf Stunden nach der Verfallzeit ausgezahlt, so hat der Arbeiter ein Klagerecht. Der Arbeitslohn genießt ferner das Vorrecht, daß er nicht verjährt.

Hat der Arbeitgeber den Arbeiter zur Vollendung einer bestimmten Arbeit auf eine bestimmte Zeit gedungen und diese Arbeit ist vor der bestimmten Zeit fertig, so kann er ihn nicht einfach entlassen, sondern er muß ihm für die noch übrige Zeit den ortsüblichen Tagelohn zahlen. Ist der Arbeiter an das Arbeiten so gewöhnt, daß das Müßiggehen ihm schaden könnte — der Talmud weist hier auf die Einwohner der babylonischen Stadt Mechusa hin, die wegen ihrer Schaffenslust bekannt waren — so muß er ihm bei der Entlassung den ganzen versprochenen Lohn zahlen. Allerdings konnte er ihn während dieser Zeit auch mit einer

anderen Arbeit beschäftigen, aber nur mit einer gleich schweren oder leichteren. Eine schwerere konnte er zurückweisen, wie er überhaupt jede Ueberanstrengung und gesundheitsschädigende Tätigkeit ablehnen konnte. Darüber hatte das Gericht zu befinden, wie auch darüber, ob die Arbeit angemessen bezahlt war. Wenn z. B. ein Vermittler für einen Unternehmer Arbeiter zu einem höheren Lohne gemietet hatte, als dieser ursprünglich auszugeben beabsichtigte, so mußte der Unternehmer diesen dennoch zahlen, wenn das Gericht ihn für angemessen erkannte.

Ueber die Länge der Arbeitszeit, welche ja in unseren Tagen einen Hauptstreitpunkt zwischen den Parteien bildet, findet sich nur die Bestimmung, daß der Arbeiter den Weg zum Arbeitsorte zur Arbeitszeit rechnen, für den Heimweg seine eigene Zeit nehmen müßte. Bei der in Palästina und Babylonien das ganze Jahr hindurch wenig schwankenden Tageszeit von etwa 12 Stunden ist anzunehmen, daß nur bei Tageslicht gearbeitet wurde, so daß unter Abrechnung des Weges und der Essenszeit der Arbeitstag im Durchschnitt ein zehnstündiger gewesen sein mag. Der Arbeiter war nicht verpflichtet, Ueberstunden zu leisten, auch wenn ihm dafür ein Zuschlagslohn gezahlt wurde. Eine dahingehende Verabredung war nicht bindend.

In unserer modernen Arbeitergesetzgebung bildet einen integrierenden Teil der Schutz der Gesundheit und des Lebens der Arbeiter durch die umfassendsten Vorsichtsmaßregeln im Fabrikbetriebe. Darüber finden wir natürlich im Talmud keinerlei Vorschriften, da es in jenen Zeiten kein entwickeltes Fabrikwesen gab. Für die einfacheren Verhältnisse jener Zeiten genügte ein sehr weitgehendes Haftpflichtgesetz. Der Eigentümer einer Werkstatt oder eines Grundstückes haftete für jeden Schaden, der durch seine Schuld jemandem in seinem Eigentumsgebiete zukam, wenn der Beschädigte auf Wunsch des Eigentümers dieses Gebiet betrat. So haftet z. B. ein Schmied für den Schaden, der jemand durch einen Funken in seiner Schmiede traf, wenn der Beschädigte

auf Wunsch des Schmiedes in die Schmiede kam. Derjenige also, der einen anderen zu sich lädt, muß sämtliche Vorsichtsmaßregeln treffen, daß dem Eingeladenen kein Schade zustoße. Der Arbeiter kommt nun gewiß auf Wunsch des Arbeitgebers in seine Werkstätte. Es folgt also daraus, daß der Unternehmer für den Schaden haftet, der den Arbeiter dadurch trifft, daß der Unternehmer die notwendigen Vorsichtsmaßregeln versäumt hat. So werfen die Talmudisten sogar folgende Frage auf: Wenn Arbeiter in die Wohnung des Unternehmers kommen — nicht auf dessen Wunsch — um ihren Lohn zu bitten, und sie dort von einem ihm gehörenden Hunde gebissen werden. Auch in diesem Falle haftet er für jeden Schaden, denn die Arbeiter sind berechtigt, um ihren Lohn zu mahnen.

Der beste Schutz für die Gesundheit und das Leben des Arbeiters ist anerkanntermaßen eine regelmäßige Arbeitsruhe. Hier kommen die Bestimmungen des jüdischen Religionsgesetzes betreffs der Sabbath- und Festtagsruhe den arbeitenden Klassen besonders zugute. Allwöchentlich hatten sie durch den Sabbath eine mindestens 26stündige Ruhepause. Dazu kamen die biblischen Feste, wo auch an den Mittelfeiertagen nicht gearbeitet wurde, und dazu die sonstigen religiösen Gedenktage, wie Purim, Tischobeaw, Rüsttag zum Passahfeste und andere, an denen an vielen Orten die Arbeit ruhte. So war durch die Gesetzgebung dafür gesorgt, daß der Arbeiter nicht zum Arbeitssklaven wurde und daß er Tage genug hatte, wo er sich frei vom Joche der Arbeit als bloßer Diener Gottes fühlen konnte.

Eine große Errungenschaft unserer speziell deutschen Arbeiterfürsorge ist die Alters- und Invalidengesetzgebung, welche dem Proletarier, der bei großer Familie nur selten Gelegenheit hat, für das Alter genügend Ersparnisse zu machen, am Abend seines Lebens, wo seine Arbeitskraft nicht mehr ausreicht, um das zum Leben Nötige zu erwerben, vor der dringendsten Not bewahrt.

In solchen Fällen griff in jenen Zeiten die wahrhaft großartige talmudische Armengesetzgebung ein. Wer Almo-

sen nahm, fühlte sich durchaus nicht entwürdigt. Verlor er doch dadurch nicht wie bei uns wichtige politische Rechte. Auch war die Art, wie die Hilfe z. B. bei den Abgaben von der Ernte geleistet wurde, so schonend für die Gefühle des Empfängers, daß er sich im ganzen in der Ausübung eines ihm zukommenden Rechtes wähnen konnte. Andererseits konnte es unter der völlig durchgeführten biblisch-talmudischen Gesetzgebung mit ihren zinsfreien Darlehen, ihrem Erlaßjahr für Schulden, ihrem Jubeljahr überhaupt ein Proletarierelend in modernem Sinne, welches eine derartige Gesetzgebung nötig machte, nicht geben. Der „Pauel", der Arbeiter des talmudischen Zeitalters war meist wohl nicht völlig besitzlos, so daß er im Alter und Krankheit nicht der Fürsorge des Staates bedurfte.

Diesen großen und umfassenden Rechten, welche das talmudische Recht dem Arbeiter gewährt, standen natürlicherweise auch gerechterweise eine Summe von Pflichten gegenüber. Der Arbeiter hat seine Arbeitskraft völlig dem Unternehmer zur Verfügung zu stellen. Er hat den Befehlen und Anweisungen des Unternehmers unbedingt Folge zu leisten. Ist er zur Arbeit nicht befähigt und führt sie mangelhaft aus, so ist es seine Schuld und er trägt auch die materielle Verantwortung. Er muß die von ihm versprochene Arbeitszeit voll zum Vorteil des Unternehmers ausnutzen, muß auch in der arbeitsfreien Zeit seine Kräfte schonen, damit seine Leistungen in der Arbeitszeit nicht beeinträchtigt werden. So darf er sich z. B. nicht nach Schluß der Arbeitszeit für eine andere Arbeit vermieten, da dadurch seine Arbeitskraft erschöpft wird und er am folgenden Arbeitstage die Arbeit nachlässig und nicht ordentlich verrichten wird. Die Arbeiter müssen überhaupt die ganze Arbeitszeit mit Ausnahme der für Essen und Ausruhen üblichen Frist mit der Ausführung der ihnen obliegenden Arbeiten ausfüllen. Ja, hier geht das Gesetz in der Rücksichtnahme auf den berechtigten Vorteil des Herrn soweit, daß es den Arbeiter sogar von der Erfüllung gewisser religiöser Pflichten ent-

bindet, welche ihn bei der Arbeit stören könnten. So ist der Arbeiter bei der Arbeit frei von der Pflicht, dem Alter durch Aufstehen seine Ehrerbietung zu erweisen. Der Arbeiter braucht z. B. nicht den Segensspruch über das Brot zu sprechen, vom Tischgebet und dem Schema nur den ersten Abschnitt zu beten, damit er sich nicht in seiner Arbeit unterbreche. Noch heute zeigt sich dies in der siebentägigen Trauerwoche eines nahen Angehörigen, während welcher das Hauspersonal seine Arbeit verrichten darf, während es sonst ja bekanntlich Vorschrift ist, ein jedes Geschäft zu unterlassen. Wie der Arbeiter endlich selbst in seiner Gesundheit und Arbeitskraft den Schutz des Gesetzes genießt, so ist er andererseits gesetzlich für die ihm als Werkzeuge oder sonst zur Bearbeitung oder Hut übergebenen Gegenstände voll verantwortlich. Er hat dafür zu sorgen, daß sie nicht abhanden kommen. Für Beschädigung durch dritte haftet er, wenn er den drohenden Schaden sah, ihn abwenden konnte und nicht abwendete. Allerdings pflegte der jüdische Richter in solchem Falle — dazu hatte er das Recht —, über die strenge Linie des Rechtes hinauszugehen. Für ihn galt nicht der Satz: fiat justitia, pereat mundus: „Gerechtigkeit muß werden, auch wenn die Welt darüber zugrunde geht!" Oder wie die jüdische Jurisprudenz diesen Satz faßte, יקוב הדין את ההר das Recht muß auch einen Berg durchbohren. Der Richter erlaubte sich in Fällen, wo der Unternehmer reich und der Arbeiter arm war, dem Kläger aus moralischen Rücksichten eine Urteilsvollstreckung gegen den armen Arbeiter zu verweigern. Bezeichnend ist uns auch dafür folgende Erzählung aus dem Talmud, die uns ein lebendiges Bild der volkstümlichen im Leben stehenden und sich nicht an verknöcherte Rechtsformeln bindenden Rechtsprechung des jüdischen Richters gibt. Arbeiter zerschlugen bei der Arbeit einige Weinfässer. Der Arbeitgeber pfändet die Arbeiter. Die letzteren gingen zum Richter Rab. Der Richter forderte den Arbeitgeber auf, daß er den Arbeitern die gepfändeten Sachen zurückgebe. „Ist dem rechtens so?" fragte der

Unternehmer verwundert. „Ja", antwortete der Richter, „denn es ist gesagt worden, daß du auf dem Wege des Guten gehest." Die Arbeiter baten nun um ihren verdienten Lohn. „Wir sind arm" — sagten sie, „wir haben den ganzen Tag gearbeitet, wir sind hungrig und haben nichts." Der Richter sprach ihnen den Lohn zu. „Ist es rechtens so", fragte der Unternehmer wieder. „Ja", antwortete der Richter, „denn du sollst die Pfade der Gerechten wahren."

Fassen wir zum Schluß das Ergebnis unserer Ausführungen zusammen. Das jüdische Arbeiterrecht ist im großen und ganzen mehr für die einfachen Verhältnisse jener alten Zeiten berechnet. Während das sonstige bürgerliche Recht im Choschen Mischpat, dem dem Zivilrecht gewidmeten Teil des Schulchan aruch und in den unzähligen sich daran anschließenden, das praktische Leben behandelnden Responsenwerken auf das feinste und genaueste ausgebildet worden ist, — denn bekanntlich gab es in den östlichen Ländern bis in die neueste Zeit hinein eine Zivilrechtsprechung nach jüdischem Recht — ist das Arbeiterrecht stehen geblieben. Die unseligen ökonomischen Verhältnisse, welche das Gros der jüdischen Bevölkerung dem Geld- und Warenhandel zuführten. hinderten seine Entwickelung. Aber sollte es doch einmal gelingen, eine große jüdische Kolonie mit moderner Gesetzgebung zu gründen, so brauchte man für die rechtliche Sicherung des dort hoffentlich zahlreichen Arbeiterstandes nicht nach fremden Mustern auszuschauen, man brauchte nur Gesetze zu schaffen in dem Geiste und nach den Grundsätzen wie sie im biblisch-talmudischen Arbeiterrechte niedergelegt sind, und es würde gelingen, diese weltbewegende Frage den Anforderungen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit entsprechend zu lösen.



Die Bedeutung von משנה שכר שכיר.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz in Hindenburg o/S.

Eine vielbehandelte Stelle ist Deuteron. 15,18 כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים. Sie spricht von dem hebräischen Knecht, der nach sechs Jahren seine Freiheit erhalten und mit reichen Geschenken entlassen werden soll. Als Grund für die Mahnung, daß der Herr nicht unfreundlich ihn scheiden lassen soll, wird der zitierte Satz angegeben. Wie ist er zu übersetzen? Darüber gehen die Meinungen auseinander. Die griechische Bibelübersetzung der Septuaginta gibt ihn wieder mit: „Denn für den (entsprechenden) jährlichen Lohn eines Mietlings hat er dir die sechs Jahre gedient." Aber משנה kommt sonst in der Bedeutung „jährlich" nicht vor. Nach dem Talmud (Kidduschin 15a) und vielen älteren und neueren Kommentatoren (Hirsch, Hoffmann, Ehrlich, vgl. auch M. Lazarus, der Proph. Jerem. S. 100) bedeutet משנה = doppelt, daß der Knecht seinem Herrn Tag und Nacht zur Verfügung gestanden und daher doppelt so viel wert gewesen sei als ein Tagelöhner. Die meisten übersetzen daher: „Denn das Doppelte des Lohnes eines Tagelöhners hat er dir in sechs Jahren erarbeitet." Allein es ist aus physischen und moralischen Gründen ausgeschlossen, daß der Knecht Tag und Nacht zur Arbeit gezwungen worden sei. Der Talmud selbst (a. a. O.) weist daher diese Auffassung zurück und benützt sie lediglich als Drasch (vgl. Raschi). Ferner ist gegen die zitierte Übersetzung einzuwenden, daß, auch wenn man עבד nach Gen. 30. 29 als „erarbeiten" aufzufassen sich für berechtigt hält, diese Bedeutung hier nicht zutreffen kann, weil dann der Ausdruck שכר „Lohn" nicht paßt. Es hätte entweder heißen müssen „denn er hat dir das Doppelte des Tagelöhners erarbeitet" oder „denn er hat sich das doppelte des Lohnes eines Tagelöhners erarbeitet."

Ibn Esra und viele andere verweisen auf Jes. 16. 14 בעוד שלש שנים כשני שכיר, woraus hervorgehe, daß die Mietszeit eines Lohnarbeiters drei Jahre betragen habe. Sie übersetzen daher: „Denn das Doppelte der Mietszeit eines Mietlings

(Söldners) hat er dir gedient: sechs Jahre." Gegen diese Übersetzung hat man (vgl. Raschbam, Hoffmann) eingewendet, daß es Jes. 21. 16 heiße בעוד שנה כשני שכיר, daß also auch ein Jahr als Lohnarbeiterjahr bezeichnet sei. Dieser Einwand dürfte jedoch nicht ganz stichhaltig sein, da es nicht heißt כשנת שכיר im Singular, sondern כשני שכיר im Plural. Dagegen kann man dieser Übersetzung mit Recht entgegenhalten, daß שכר nicht „Mietszeit" heißt, sondern „Lohn."

Interessant ist Raschbam, der alle anderen Erklärungen als שטות und הבל bezeichnet. Er behauptet, משנה שכר beziehe sich auf die Geschenke, die der Herr bei der Entlassung zu geben verpflichtet sei, und die ebensoviel betragen sollten als der Kaufpreis, so daß der Knecht einschließlich der Geschenke das Doppelte des Lohnes eines Tagelöhners erhalten habe. Raschbam zieht כי משנה וכו׳ zum Vordersatz und übersetzt: „Es soll dir nicht schwer erscheinen, wenn du ihn zur Freiheit von dir entlässest, daß er für das Doppelte usw." Allein die Behauptung Raschbams, daß die Schrift auf eine Gleichwertigkeit des Kaufpreises und der Geschenke abziele, ist wenig plausibel.

Ich möchte nun eine neue Erklärung vorschlagen, die sich auf eine andere Übersetzung des Wortes משנה gründet. Sämtliche Erklärungen fassen hier משנה als „doppelt." In dieser Bedeutung erscheint es in der That an den meisten Bibelstellen. Aber in vielen anderen hat משנה die Bedeutung „das zweite in Bezug auf Rang und Stufe, das minder wertvolle", z. B. Gen. 41. 43 „der zweite Wagen (nach dem königlichen), Esther 10. 3, 2. Chr. 28. 7 „der zweite nach dem König." Esra 1. 10 „die minder wertvollen" usw. Man vergleiche die Konkordanz. Ich meine, daß משנה hier nicht „doppelt" heißt, sondern „zweiten Wertes, zweiter Stufe." Wenn nämlich auch der Kaufpreis eines Knechtes sich nach einem üblichen Lohne richtete, so ist doch als sicher anzunehmen, daß dieser Kaufpreis geringer war als die Summe, die der Herr hätte bezahlen müssen, wenn er tageweise (Lev. 19. 13) oder auf kurze Zeitabschnitte Arbeiter gemietet und bezahlt hätte. Die Gesamtsumme wäre in den sechs Jahren

viel höher gewesen als der Kaufpreis des Knechtes. Darauf zielt m. E. unser Satz ab. Der Herr habe dem Knecht nicht den Volllohn, den Erstlohn eines Tagelöhners bezahlt, sondern משנה שכר שכיר den Zweitlohn eines Tagelöhners, einen Lohn zweiter Skala. Er habe an dem Knechte Lohn gespart und solle daher bei der Entlassung nicht engherzig sein, sondern ihm gern und willig von dem Segen geben, den er empfangen habe. Der Satz wäre also etwa zu übersetzen: „Denn für einen geringeren als den Tagelöhnerlohn hat er dir sechs Jahre gedient."



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung)

Wirkungen der Kosakenverfolgungen.

Es ist schwer, auch nur annäherungsweise die Zahl der jüdischen Opfer zu schätzen, die während dieses grausigen Dezenniums fielen. Ein zeitgenössischer Schriftsteller berechnet die Zahl der Hingemordeten auf 675 000; sie beliefen sich sicherlich auf Hunderttausende und überstiegen weit die jüdischen Opfer der Kreuzzüge und die während des schwarzen Todes zusammengenommen. Polen wollte offenbar die verlorene Zeit einholen. Nahezu siebenhundert Gemeinden waren vernichtet, und der Sachschaden war unberechenbar. Die wirtschaftliche Lage der Juden, die, wie wir gesehen haben, vor dieser Zeit einen jähen Niedergang erlitten hatte, sank jetzt auf einen noch niedrigeren Tiefstand. In der einst blühenden Ukraine blieb nur ein Zehntel der jüdischen Bevölkerung zurück, während in dem Teil, der an Rußland abgetreten wurde, Juden für eine Zeitlang völlig verschwanden. Die polnische Judenheit blutete aus

tausend Wunden, und es erscheint wie ein Wunder, daß sie sich nicht zu Tode verblutete.

Für uns Zeitgenossen muß es von besonderem Interesse sein zu erfahren, wie weit die Leiden der Juden in Polen die Juden außerhalb Polens berührten. Das Zusammengehörigkeitsgefühl war wahrhaft bewundernswert. Eine Lawine polnischer durch die Furcht vor dem Tode und der Taufe vertriebener Juden stürzte auf alle Länder der zivilisierten Welt, nicht nur auf Deutschland, Oesterreich, Mähren, Böhmen, Italien und Holland, sondern auch auf die Türkei, Aegypten und Nordafrika. Ueberall wurde den Flüchtlingen materielle Hilfe angeboten, und, was noch mehr ist, brüderliches Mitgefühl entgegengebracht. Tausende über tausende jüdischer Gefangener wurden von den Tataren nach dem Osten, besonders nach Konstantinopel und Saloniki verschleppt, wo sie von ihren jüdischen Brüdern zu hohen Preisen ausgelöst wurden. Die Stadt Texel in Holland gewährte dreitausend litauischen Juden freundliche Aufnahme. Die Juden in Venedig spendeten große Geldsummen, um ihre polnischen Brüder loszukaufen, während die Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Livorno, den Beschluß faßten, sich selbst zu besteuern, um 25 Prozent ihres Einkommens zur Unterstützung der Unglücklichen beizutragen. Besonderes Mitgefühl zeigten die deutschen Juden, obwohl sie selbst die Aermsten der Armen waren und eben erst die Schrecken des dreißigjährigen Krieges überstanden hatten. Das Interesse der europäischen Juden für das polnische Unterstützungswerk war ein so großes, daß die Armen Palästinas vernachlässigt wurden und Not litten, und erst besondere Sendboten ausschicken mußten, um die europäischen Juden an ihre Notlage zu erinnern.

Doch die Juden außerhalb Polens blieben für ihre Bruderliebe nicht unbelohnt. Mit dem Strome jüdischer Flüchtlinge kam eine Welle geistiger Kraft, die den Boden der Juden der Diaspora tränkte und befruchtete. Viele hervorragende Gelehrte nahmen bald leitende rabbinische Stellungen

in den Städten Westeuropas ein. Die Samenkörner der polnisch-jüdischen Kultur wurden über ganz Europa ausgestreut, und neue Pflanzungen wuchsen aus ihnen hervor. Manche Geschichtsschreiber sind geneigt, die Verbreitung dieser Kultur als einen Schritt rückwärts anzusehen, weil sie den Fortschritt der Aufklärung unter den Juden verzögerte. Aber sie haben die Tatsache übersehen, daß dieser Einfluß auch die Verheerungen der sogenannten Aufklärung aufhielt. Jedenfalls empfanden die Juden jener Zeit die höchste Dankbarkeit für die geistige Unterstützung, die ihnen zuteil wurde und spendeten der Ueberlegenheit der polnischen Juden den schrankenlosen Zoll der Dankbarkeit und Bewunderung.

Was die polnische Judenheit selbst anbetrifft, so schienen diejenigen, die die Leiden jener Schreckenszeit überstanden hatten, zu glauben, daß ihre Rolle ausgespielt sei. Aber sie hatten ihre Lebenskraft unterschätzt. Unterstützt von einer starken und umfassenden Organisation, über die später noch zu sprechen sein wird, begannen die polnischen Juden, sich nach und nach von den Schrecken der Zerstörung zu erholen, und sie waren bald imstande, sich auf sich selbst zu besinnen. Wohl lagerte ununterbrochen auf dem geistigen Horizont der polnischen Judenheit eine Wolke, die von jetzt an durch die Nebel der allgemeinen wirtschaftlichen und politischen Zersetzung verstärkt wurde. Aber es blieb noch ein Niederschlag gewaltiger Geisteskräfte zurück. Die polnische Judenheit übertraf noch immer der Zahl nach alle anderen Judengemeinden der Welt, und so rechtlos die polnischen Juden auch waren, so hatten sie nach alledem noch mehr Rechte als die Juden Deutschlands, die ihr Leben nur durch Geldgeschäfte oder durch den Verkauf alter Kleider fristen konnten. Der polnische Staat glich, um uns der Worte zu bedienen, mit denen der Landtag des Jahres 1764 eröffnet wurde, „einem offenen Hause, einer durch Stürme verwüsteten Wohnung, einem Gebäude ohne Eigentümer", und der Jude war in seinem Streben, sich einen Bissen Brot zu verschaffen, weniger beschränkt, als

in den straff geleiteten und wohlbehüteten Haushaltungen Westeuropas. Infolge der erschreckenden Zunahme der politischen Anarchie und des fast unglaublichen wirtschaftlichen Verfalls, der sie begleitete, brachten es die Juden trotz aller Verbote zustande, die kaufmännischen Berufe zu überfüllen und die einzigen Hauptträger der Handelsinteressen des Landes zu bleiben; aber bei alledem war die polnische Judenheit nur der Schatten ihrer früheren Bedeutung. Sie schleppte sich mühselig fort, bis die Teilung im Jahre 1772 das Totengeläut Polens erklingen ließ.

Die polnische Periode der jüdischen Geschichte endet mit einem schrillen Mißklang. In dem höllischen Wirrwarr, der der Auflösung Polens voranging, brachen die ukrainischen Haidamacks noch einmal gegen die Polen und Juden los und verübten zahllose Metzeleien, die in dem furchtbaren jüdischen Blutbade in Uman ihren Gipfelpunkt fanden. In der Anrichtung dieser Metzeleien wurden die Haidamacks von den Russen ermutigt und — eine furchtbare Vorbedeutung für die Zukunft — ein erdichteter Ukas zirkulierte im Namen Katharinas II., der die Griechisch-Orthodoxen zur Ermordung der Polen und Juden aufrief. Diese Greuel bezeichneten den Einzug des neuen Herrn in das herrenlose Haus. Vier Jahre später, im Jahre 1772, war die erste Teilung Polens eine vollendete Tatsache.

Geschichte der polnischen Juden nach dem Jahre 1772.

Ich werde jetzt zum Schluß im schnellen Ueberblick die hervorstechendsten Tatsachen der polnisch-jüdischen Geschichte nach dem Jahre 1772 streifen. Die erste Teilung Polens zerspaltete die polnische Judenheit in drei Teile. Die Judenheit der Provinz Posen unterlag bald dem Zauber der deutschen Kultur und hat, obwohl sie noch eine bestimmte und kraftvolle Geistesrichtung offenbart, die sich selbst innerhalb der hochkultuvierten Geistesart der deutschen Juheit noch heraushebt, für immer ihre alten polnischen Eigen-

tümlichkeiten verloren. Galizien fiel zuerst unter die irregeleitete Politik der zwangsweisen Aufklärung Josephs II. und wurde, obwohl es in den letzten beiden Generationen durch die gütige Herrschaft Franz Josephs beschützt und begünstigt wurde, von den polnischen Herrschern des Landes in einem Zustande wirtschaftlicher Hilflosigkeit und geistiger Erniedrigung gehalten.

Was das eigentliche Polen anbetrifft, so schien die Katastrophe des Jahres 1772 die Nation zunächst zur Besinnung zu bringen. In einem Anfall von Reue begann das polnische Volk Heilung für die Schäden zu suchen, die einen Sturz herbeigeführt hatten. Das jüdische Problem mußte sich ihre Aufmerksamkeit erzwingen. Die Forderungen eines besonderen Komitees haben die Tatsache ans Licht gebracht, daß die Juden, die sich reißend vermehrten, jetzt nahezu ein Achtel der ganzen Bevölkerung bildeten. Sie lieferten nahezu 50 Prozent der Handwerker des Landes und beherrschten 75 Prozent der Ausfuhr, aber sie befanden sich trotzdem, oder besser gerade deswegen in einer unsicheren wirtschaftlichen Lage. Ein Zwölftel derselben waren Müßiggänger, und ein Sechzigstel bestand aus Bettlern. Bisher in den Städten eingepfercht, war dann eine große Zahl Juden aufs Land gezogen und fristete ein elendes Dasein durch den Verkauf von Branntwein an die Bauern. Anstatt den Versuch zu machen, die zu Grunde liegenden Ursachen des Uebels zu heilen, begannen die Polen die Interessen der Juden denen der chlops und der Bürger zu opfern, die sie jetzt für die Unbillen der Vergangenheit zu entschädigen eifrig bemüht waren. Der Sejm des Jahres 1786 hatte bereits die Juden in den Städten der Gnade ihrer Konkurrenten und Feinde, der Gemeinderäte ausgeliefert. Die gleiche Politik führte zur Austreibung der Juden aus Warschau im Jahre 1775, und im Jahre 1790 zur Veranstaltung eines Pogroms in derselben Stadt, wenn auch in einer milderen polnischen Gestalt.

Diese Haltung gegen die Juden, die in so schroffem Gegensatz stand zu den liberalen Strömungen, die erst kürz-

lich aus dem Frankreich der Revolution in Polen eingedrungen waren, wurde jetzt mit der vollständigen Abschließung der Juden von der umwohnenden Bevölkerung begründet und entschuldigt, jener Abschließung, die das unvermeidliche Resultat des ganzen gesellschaftlichen Baues des polnischen Reiches war. Gewiß, es gab edelmütige Polen, die die Juden in die neuen Bestrebungen einer Wiedergeburt mit aufzunehmen wünschten und ihre Stimme in den Nationalversammlungen vernehmen ließen, aber alle ihre Vorschläge fanden in den Parlamentsausschüssen ein Begräbnis erster Klasse. Die berühmte Verfassung vom 3. Mai 1917, die die Magna charta des verjüngten Polens sein sollte und die die alten Fehler der Monarchie wie z. B. das Wahlkönigtum, das Liberum veto, die Rechtlosigkeit der Bürger und das Elend der chlops beseitigte, enthielt auch nicht ein einziges Wort zu Gunsten der Juden.

Das Jahr 1793 brachte die zweite Teilung Polens, der der Volksaufstand unter Führung von Kosciuszko folgte. Die Juden boten, obwohl sie von der übrigen Bevölkerung abgesondert lebten, dem edlen Diktator ihre Teilnahme und Mitarbeit an. In Warschau wurde während der Belagerung durch das russische Heer ein Regiment jüdischer Freiwilliger von Berek Joselewitsch organisiert, die mit ihren Leibern den Weg bedeckten, auf dem schließlich das Heer von Suwarow in die polnische Hauptstadt eindrang.

Die Errichtung des Herzogtums Warschau durch Napoleon im Jahre 1808 bedeutete die Einführung französischer Gesetze und Freiheiten in den neuen Staat, aber sie brachte den Juden keine Erlösung. Während die Regierung allen Bürgern Freiheit und Gleichheit gewährte, brachte sie es zuwege, sie durch das Dekret des Jahres 1808 den Juden zu versagen, indem sie mit echt polnischer Höflichkeit die Einwirkung der neuen Verfassung auf die Gesetzgebung zu Gunsten der Juden für zehn Jahre aufhob, bis „sie ihre Charaktereigentümlichkeiten ausgemerzt hätten“. Bezeichnend für die herzogliche Regierung und den Hang zu Aeußer-

lichkeiten im polnischen Charakter ist die Tatsache, daß als Berek Joselewitsch, der Held des Jahres 1795, der in der Zwischenzeit weiter für Polen gekämpft hatte, nach einer ununterbrochenen Reihe ruhmvoller Heldentaten gegen die Oesterreicher im Jahre 1809 den Heldentod gefunden hatte, er von dem großen Pototzki in einer wortreichen Rede gefeiert wurde, während sich die tiefe Dankbarkeit des Landes in dem großmütigen Privileg zeigte, das seiner Witwe gewährt und den andern Juden versagt wurde — dem Recht, auf einer der Hauptstraßen Warschaus Schnaps zu verkaufen.

Im Jahre 1813 streckte die Regierung des Herzogtums ihre Hand aus, um gegen die wirtschaftlichen Interessen der Juden einen verhängnisvollen Schlag zu führen, indem sie den Beschluß faßte, den Juden in den Dörfern den Verkauf von Branntwein zu verbieten, eine Maßnahme, die zehntausende von jüdischen Familien mit dem Ruin bedrohte. Nur die Auflösung des Herzogtums Warschau wendete diese Gefahr ab.

Der Wiener Kongreß im Jahre 1815, der der Bildung eines autonomen polnischen Königreiches unter der Oberherrschaft Rußlands die Zustimmung gab, proklamierte, wenn auch in zweideutigen diplomatischen Redewendungen, die Emanzipation der polnischen Juden. Selbstverständlich blieb sie ein totgeborenes Kind, obwohl zur gleichen Zeit in Polen, besonders in Warszchau eine Klasse moderner Juden aufgekommen war, die freudig bereit waren, ihre jüdischen Eigentümlichkeiten den polnischen Freiheiten zuliebe zum Opfer zu bringen. Im Gegenteil, die Bildung von Russisch-Polen rief ein Wiederaufleben der antisemitischen Pest hervor, und im Jahre 1818 begann sie in der Gestalt von Ritualmordbeschuldigungen auszubrechen, der, so seltsam es auch klingen mag, durch ein Machtwort von St. Petersburg Einhalt geboten werden mußte.

Diese judenfeindliche Haltung ist bis auf diesen Tag das Leitmotiv Polens geblieben, unterbrochen nur durch jene kritischen Augenblicke, in denen jüdische Mitarbeit vorteilhafter schien als Judenhaß. Als im Jahre 1830 der Aufstand

ausbrach, waren die Juden in Warschau eifrig bemüht, ihre treue Anhänglichkeit an ihr Vaterland zu zeigen und für dieses zu kämpfen. Sie wurden zuerst von Morawski, dem polnischen Kriegsminister barsch zurückgewiesen, der hochmütig ausrief: „Wir werden es nicht zulassen, daß das Blut der Juden sich mit dem edlen Blut der Polen vermische". Schließlich wurde den Juden erlaubt, ihr Leben zu opfern, und als Beispiel für diese patriotischen Freiwilligen mag die Tatsache angeführt werden, daß sie, da sie sich aus religiösen Gründen weigerten, sich ihren Bart abschneiden zu lassen, ein besonderes Regiment bärtiger Juden bildeten, die die Benennung „die Bärtigen" führten.

Derselbe patriotische Geist offenbarte sich in einem noch größeren Umfange während des Aufstandes im Jahre 1863, als der orthodoxe Oberrabbiner von Warschau, Rabbi Bebrisch Meisels und der freisinnige Prediger Dr. Markus Jastrow Hand in Hand mit den Vertretern der Kirche gingen, um gegen russische Tyrannei Widerspruch zu erheben und anzukämpfen. Am Roschhaschanah beteten die Juden Warschaus in den Synagogen für den Sieg der polnischen Sache und schlossen den Gottesdienst mit der Absingung der polnischen Nationalhymne: „Jeszcze Polska nie zginela", Noch ist Polen nicht verloren. Gleichzeitig erließ die revolutionäre Regierung einen Aufruf an die Juden, die mit dem folgenden hochtönenden Versprechen endete:

> Und es wird geschehen, wenn wir mit Gottes Hilfe unser Land von der moskowitischen Tyrannei befreit haben werden, dann werden wir uns gemeinsam der Früchte des Friedens erfreuen. Ihr und eure Kinder werdet im unbeschränkten Besitz aller bürgerlichen Rechte sein. Denn die Volksregierung wird nicht nach Glauben und Religion fragen, sondern einzig und allein nach dem Orte der Geburt.

Der Fehlschlag der letzten großen Erhebung Polens brachte das polnische Volk um die Möglichkeit, sein Versprechen einzulösen. Aber ob die Gefühle, die in diesem Auf-

ruf ihren Ausdruck fanden, von den Nachkommen der Helden von 1863 bewahrt worden wären, ist eine Frage, auf die die Antwort nicht mehr im Bereich des Geschichtsschreibers liegt, obwohl die Ereignisse unserer Tage einen gewissen Anhalt für die Beantwortung bieten könnten.

Nach Dezennien grausamer und grausiger Leiden hat man die Polen ermutigt, aufgeweckt durch den Klang der Freiheitsglocken wieder ihre Hymne anzustimmen: „Jeszce Polska nie zginela". Das jüdische Volk, das überall in der weiten Welt heißer von der Freiheit geträumt hat und tiefer die Unterdrückung gekostet hat, als jeder andere Stamm, kann das Geschenk der Freiheit einer Nation nicht neiden, die immer die Freiheit geliebt, wenn sie auch nicht immer sie begriffen hat, und die durch die unentwegte Anhänglichkeit an ihre Ueberlieferungen und sehnsüchtigen Hoffnungen in den Zeiten des Unglücks für manche Irrtümer gebüßt hat, die sie in den Tagen des Glückes begangen.

Was die Juden Polens anbetrifft, so hat allezeit tief in ihrem Herzen das Gefühl gelebt, daß sie ein Teil und ein Stück des Landes sind, das sie von seiner Gründung an aufbauen geholfen haben, in dem sie die Freuden und Leiden in den Tagen des Glücks und des Unglücks in Treue geteilt haben. Aber wir Juden, die wir die Nachkommen der Propheten sind, wir glauben ebenso fest an die Gerechtigkeit, wie wir an die Freiheit glauben. Wir wissen, daß צדקה תרומם גוי „Gerechtigkeit ein Volk erhöht" und nicht die Fülle politischer Bürgschaften und diplomatischer Lockungen wird die Polen retten, wenn sie nicht aus der bitteren Erfahrung gelernt haben werden, ihre Vergangenheit mit ihren Ungleichheiten und Rangunterschieden zu begraben und ein neues Blatt der Geschichte zu beginnen, auf dem das alte Ideal Polens, wenn auch in einem volleren und glücklicheren Sinne erglänzen soll: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

(Fortsetzung folgt.)



Erschaffung, Entstehung, Entwickelung.

Von Oskar Wolfsberg, Hamburg z. Zt. im Felde.

Die große Bedeutung, die dem Entwickelungsgedanken heute in so manchem Zweig der Wissenschaft beigemessen wird und ihm außerdem in den Beziehungen zwischen Religion und Forschung zukommt, rechtfertigt es, in dieser Zeitschrift ein im vergangenen Jahr erschienenes Werk[1]) zu besprechen, das die begriffliche Begrenzung und sachliche Ausdehnung dieses beherrschenden Prinzips klarzustellen sucht, nachdem jahrzehntelang eine scharfe Definition sehr zum Schaden biologischer Gedankengänge gefehlt hat. Im Anschluß an das Referat werde ich kritische Bemerkungen zu den Hauptkapiteln der Schrift vortragen, die dem jüdischen Leser vielleicht willkommen sein werden.

I.

1. Der Fassung dieser letzten Schrift des m. W. im Vorjahr verstorbenen Wiener Botanikers haftet manches Symptom des Alters an. Es ist sehr breit und schleppend geschrieben, wiederholt bis zum Überdruß einmal gegebene Definitionen (so die der „Entstehung“) und übertreibt Literaturstudien an gleichgiltiger Stelle. Dazu kommt eine erhebliche Überschätzung eigener Ideen, die z. T. ohne großen Wert sind oder der Evidenz entbehren (z. B. die Behauptung, die Herkunft der menschlichen Sittlichkeit aus tieferer Tierstufe ließe sich durch Annahme des „Sprunges“ in der Entwickelung erklären) und zu weit gehende Kritik anderer Autoren, besonders Drieschs. Davon abgesehen aber bringt die Schrift viel Stoff zur Erörterung von Kernfragen der Biologie herbei, dehnt die Besprechung auf Gebiete jenseits der Biologie aus und untersucht auch dort die Möglichkeit einer Entwickelung. Nicht erwähnt wird das Entwickelungsprinzip der modernen Theologen.

Ich lasse nun das Referat folgen.

2. Die Werdeprozesse in der Natur haben nicht alle den glei-

[1]) Wiesner, J. von, Erschaffung, Entstehung, Entwickelung, u. über die Grenzen der Berechtigung des Entwickelungsgedankens; Berlin, Paetel 1916.

chen Charakter. Die Entstehung einer chemischen Verbindung z. B. von Bariumsulfat aus Schwefelsäure und Chlorbarium ist charakterisiert durch den plötzlichen Beginn (Niederschlag im Moment der Mischung) und ein dann folgendes Beharren, das nur durch neue chemische Einwirkung aufgehoben wird. Von solchem Geschehen ist die individuelle (ontogenetische) Entwickelung eines Tieres oder einer Pflanze wesentlich verschieden; denn sie zeichnet sich durch eine Reihe einander typisch ablösender Prozesse aus, die immer nach vorausgegangener Befruchtung — wenn wir von der Parthenogenesis (jungfräul. Entwickelung d. h. Eiteilung ohne Befruchtung) und der einfachen Zellteilung bei Bakterien und manchen Protozoen absehen, — eintreten, und strebt durch viele Zwischenstufen einem Endziel zu, das für jede Art eindeutig ist, wie auch die einzelnen Stadien immer in der gleichen Gestalt angetroffen werden. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten dieses Werdens dass die Organismen vermöge ihrer Sexualzellen wieder einen homologen Entwickelungsgang einleiten und über ihre Existenzdauer hinaus das Bestehen der Art sichern. — Endlich muß erwogen werden, ob nicht einmal Wesen neuentstanden, also auf einem anderen als dem jetzt allein nachzuweisenden Wege (omne vivum e vivo, ex ovo oder omnis cellula e cellula) d. h. durch Übergang unorganisierter Materie in organisierte in die Erscheinung getreten sind. Nichts steht im Wege, hypothetisch auch im anorganischen Reiche eine Neuentstehung als gleichen Werdetyp anzunehmen. Eine Reihe von Forschern; Weismann, Bütschli, und Fechner[1]) halten ein Neuentstehen, eine Erschaffung, für möglich, während Wiesner davon nichts wissen will und sich hinsichtlich der Urzeugung auf Kant be-

[1]) Es geht aus Wiesner nicht hervor, ob diese Forscher unter Voraussetzung der Ewigkeit der Materie nur die Urzeugung — also Schöpfung, s. str. — oder im Sinne eines יש מאין einräumen. Da mir gegenwärtig die Arbeiten der genannten Forscher nicht zur Hand sind, kann ich darüber nichts sagen, glaube aber, dass sie der erstangeführten Ansicht zustimmen; dieser Überzeugung huldigen noch andere; R. Hertwig (Lehrbuch der Zoologie, Jena 1913 nennt sie geradezu ein logisches Postulat.

ruft. Er lehnt alle bisher unternommenen Erklärungsversuche ab, wesentlich, weil sie das Problem entweder metaphänomenal: durch hypothetische Annahme kleinster, nicht sichtbarer Lebewesen (z. B. Probien, Naegeli; Moneren, Haeckel) oder metaphysisch wie Reinke[1]) im Anschluß an Wallace („Als Naturforscher sage ich, die Organismen sind gegeben, als Naturphilosoph sage ich, sie sind geschaffen" Reinke) lösen wollen. Obgleich ich noch im Referat stehe, will ich kritisch einflechten, daß Wiesner, der übrigens eine Erschaffung nicht unbedingt verneint und als Beispiel der Neuentstehung das entwickelungsgeschichtlich erstmalige Auftreten einer bestimmten Art anführt, übersehen hat, welcher Unterschied zwischen den metaphänomenalen und metaphysischen Erklärungsversuchen besteht: jene sind auf die formale Genese vorwiegend gerichtet, diese auf die Ursachen. Sie berühren also zwei verschiedene Seiten des Problems. Dem Einwand der Forscher, die die Ewigkeit des Lebens als im Widerspruch zur Kant-Laplaceschen Nebulartheorie der Entstehung unseres Sonnensystems stehend ablehnen, begegnet Wiesner durch den Hinweis auf die Panspermiehypothese des Arrhenius,[2]) derzufolge kleinste Lebewesen durch den Strahlungsdruck des Lichts von einem Himmelskörper zum anderen gelangen können. Wenn also auch auf der Erde erst begrenzte Zeit das Leben beheimatet ist, so ist es vorher bereits anderwärts gewesen. Daß auch Arrhenius mit metaphänomenalen Organismen rechnen muß — denn uns bekannte könnte der Strahlungsdruck nicht in Bewegung setzen — bemerkt bereits Wiesner; ohne Zweifel ist das eine Schwäche dieser Lehre.

Von den echten Entwickelungsvorgängen trennt W. eine Reihe unter dem Namen Pseudoentwickelungen (bei Driesch Kumulation genannt) ab und zählt e. g. die Entstehung einer Düne hierher.

[1]) Reinke, Philosophie der Botanik, Leipzig 1905, Einleitung i. d. theor. Biologie 1911.

[2]) Arrhenius, Werden der Welten, Leipzig 1906.

3. Der Entwickelung sind nun die Hauptkapitel gewidmet. Der Begriff verdankt in seiner Analyse am meisten K. E. von Baer,[1]) der das Ziel als wesentlich betonte und die Gesetzmäßigkeit hervorhob. Zum allgemeinsten Prinzip hat ihn Spencer[2]) erhoben: alles Werden und Vergehen im Wahrnehmbaren und der Erfahrung Zugänglichen, also im Anorganischen, Organischen, Sozialen, Historischen und Ethischen (die letzten drei unter dem Namen superorganisch zusammengefaßt; bei Driesch suprapersonal) gehen in den Begriff Evolution ein. Wie bei Heraklit scheint bei Spencer die Evolution im weitesten Sinne: Werden als Veränderung die wahre Formel der erkennbaren Welt zu sein und kein ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht zu existieren. Mit dem Entwickelungsgedanken hat Spencer früh den eines allgemeinen Fortschritts verknüpft. Seine Definition ist deshalb sehr umfassend: Entwickelung ist Integration des Stoffes und damit verbundene Zerstreuung der Bewegung, während welcher die zurückgehaltene Bewegung eine entsprechende Umgestaltung erfährt. Unter Integration versteht Sp. Zusammenfassung von unzusammenhängenden Teilen zur Einheit.

W. erhebt eine Reihe von Einwänden gegen Sp. Es ist, wie er betont, gerade für die ontogenetische Entwicklung kennzeichnend, daß sie nicht Unzusammenhängendes zusammenfaßt; hiermit ist der Integrationsbegriff angefochten. Jedoch scheint mir in diesem Terminus die eigenartige Entfaltung von Organen und Organbeziehungen (Korrelationen) aus Anlagen nicht ungeeignet festgehalten. Die größere Heterogenität des Entwickelten im Verhältnis zum Ursprünglichen, die bei Spencer eine Rolle spielt, läßt W. gleichfalls nicht gelten, da die moderne Zellforschung (seit Brücke, Bütschli usw.) gerade den komplizierten Bau der Zelle, in denen man noch Organula, Zellorgane, annimmt, was durch die Ausbildung von Muskelfibrillen bei Einzelligen gestützt wird, insbesondere auch der

[1]) Baer, K. E. v., Reden II.

[2]) Spencer, First Principles, deutsch u. d. Titel Grundlagen d. Philosophie, Stuttgart 1875.

Keimzellen dargetan hat. Scharfen Einspruch erhebt der Verfasser gegen die Behauptung, daß die Evolution nur physikalische Ursachen habe. Dieser selbst für biologische Verhältnisse nicht gesicherte Standpunkt ist vollends unhaltbar im suprapersonalen Geschehen. Driesch,[1]) dem W. nunmehr viel Aufmerksamkeit widmet, versteht unter Entwicklung „jede auf geordnete Ganzheit hinzielende, noch unvollendete Geschehensreihe." Weil dieses Charakteristikon für die Geschichte nicht gesichert ist, vielmehr manches auf kumulatives Geschehen hinweist, schließt Driesch sie einstweilen aus dem Entwicklungsbereich aus;[2]) Die Ethik trägt aber wahrscheinlich den Wesenszug echter Entwicklung. Bei der Phylogenie (Stammesentwicklung) legt Driesch wiederum große Skepsis an den Tag. Darwinismus (mit fit selection und Kampf ums Dasein) und Lamarckismus (mit der Lehre von der Vererbung erworbener Eigenschaften) suggerieren sicherlich die Auffassung von der Kumulation. Nur eine transformistische Lehre, die das phylogenetische Prinzip in die Organismen selbst verlegt, könnte eines Tages uns dazu führen, die Phylogenie als eine Evolution zu begreifen. Wiesner ficht den Begriff Ganzheit, der bei Driesch eine große Rolle spielt, an und selbstverständlich seinen Vitalismus. Seine eigene Definition der Entwicklung faßt W. in die Worte: die Entwicklung ist ein auf inneren Potenzen

---

[1]) Driesch, H. Philosophie des Organischen, 2 Bde. Leipzig 1909. und Abhandl. in dem Sammelwerk: Weltanschauung, Philosophie u. Religion von Dilthey u. a. Berlin 1911.

[2]) In meinem Aufsatz „zur Deszendenztheorie" (Jeschurun I, Heft 10) war Drieschs Anschauung von dem Wesen der Geschichte nicht korrekt dargestellt. Der dort bejahte Evolutionismus ist für Driesch bisher nicht erweisbar, ja eher nicht annehmbar, wenngleich er vielleicht einmal möglich sein wird. („Vielleicht wird später in ihr ein Entwicklungsmoment gefunden werden, das beispielsweise der Sphäre des „Unterbewußtseins" angehören könnte." Driesch, Phil. d. Organ. I, S. 315.)

[3]) Hierzu finden sich bei F. A. Lange, Geschichte des Materialismus etc. (Abschnitt über Sokrates, Plato, Aristoteles) wichtige Bemerkungen. Der Sokratischen Schule ist das Wort nicht bloße Übereinkunft, sondern entspricht der inneren Natur der Sache. Diese Übersetzung verheerend gewirkt.

des sich Entwickelnden beruhendes, gesetzmäßig fortschreitendes, einem bestimmten Ziele zustrebendes und im ganzen Verlauf der Veränderungen individuell begrenztes Werden.

4. Darüber sind alle Forscher einig, daß das Musterbeispiel der Entwicklung die Ontogenese ist. Ihre Ausgestaltung wird deshalb auch den Evolutionsbegriff vertiefen. Nach Wiesner und so nach den meisten Autoren ist die Bedingung einer Theorie der Entwicklung und Vererbung, die eng zusammengehören, die Unterordnung des Lebensprozesses unter physikochemische Gesetzmäßigkeit. Da aber schon der Elementarorganismus, die Zelle ein nicht zu überschauendes System ist und Vorgänge in seinen Ablauf einschließt, deren mechanistische (oder auch physikalisch-chemische) Definition nicht möglich ist, so daß die Schwierigkeiten der Theorienbildung mit geringen Voraussetzungen sich steigern, mußten, wie das schon oben angedeutet wurde, für die Urzeugung einerseits metaphänomale andererseits metaphysische Hypothesen eingeführt worden. Während diese, von Bunge, Driesch und Reinke in mehr oder minder vitalistischem Sinne geschaffen, Wiesners Anerkennung kaum finden — nur Reinke wird einigermaßen glimpflich behandelt, weil er am meisten Kompromißler ist — ist er selbst jenen zugetan, wenn ihm auch nicht der kritische Blick dafür fehlt, daß sie kaum tiefer in das Problem Einblick gewährt haben. Ich selbst, der in seinen Anschauungen am meisten zu Driesch, also dem Neovitalismus, neigt, gebe unter den lokalisierenden Theorien der Weismanns den Vorzug. Das gesamte Keimplasma zerlegt er in letzte Einheiten (Biophoren), die nur im Zellkern zu Determinanten und Iden als Substraten der Vererbung zusammengesetzt sind.

Im Anorganischen erblickt Wiesner lediglich im Vorgang der Kristallisation einen echten Entwicklungsprozeß.

5. Ob die Phylogenie als Entwicklung anzusprechen ist? Wiesner will es bejahen. Daß die Entstehung einer neuen Art als singulärer Prozeß (weshalb die hypothetische Lehre der Deszendenz den Ereignis- und nicht den Gesetzeswissenschaften angehört) die Fragestellung nicht zuläßt, glaubt er

zurückweisen zu können — stützen kann er seine Behauptung nur durch den Gedankengang: jede Phylogenie entspringt einer Ontogenie und mündet in eine Ontogenie wieder ein. Da nun die Individualentwicklung gesetzmäßig verläuft, ist dies auch für die Phylogenie wahrscheinlich entsprechend der Zielstrebigkeit v. Baers (s. S. 186 der Schrift; jeder erkennt die Häufung der gewagten Behauptungen!) Auch glaubt Wiesner, daß die phylogenetischen Vorgänge alle seine Forderungen an eine echte Entwicklung: inhärente Ursachen der Veränderung, individuelle Begrenzung und Zielstrebigkeit zulassen.

6. Bei der Prüfung, ob die Menschheitsgeschichte eine wahre Entwicklung sei, verweilt Wiesner am längsten bei Lamprechts Darlegungen[1]), der uneingeschränkter historischer Evolutionist ist und in dem Historischen ein fast vollkommenes Analogon des Organischen sieht[2]). Alle Stigmata echter Entwicklung gibt Lamprecht vor aufgefunden zu haben. Als Triebfeder historischen Geschehens nahm er ursprünglich das Wirtschaftsleben, später geistige Strömungen an, sein System hat somit einen sozial-psychologischen Charakter. Wiesner deckt einige Wesenszüge der Geschichte auf: Die Mannigfaltigkeit der sie erfüllenden Spezialentwicklungen mit sehr verschiedener Dignität (Religion, Kunst, Politik usw.) so dann Evolutions-Korrelationen d. h. der Einfluß einer Entwicklungsreihe auf eine andere z. B. die des Buchdrucks auf die Ausbreitung und den Fortschritt der Wissenschaft; solche sind im Organischen kaum bekannt. Alles in der Geschichte freilich beugt sich nach Wiesner nicht den Forderungen der Evolution (z. B. Politik), so daß die Historie einen Akkord von Entwicklung und Kumulation darstellt. — Die Annahme der Freiheit des Menschen (W. will nur die sittliche zulassen) erschwert die Einreihung der Geschichte in die Kategorie der Entwicklungssysteme, aber ver-

---

[1]) Lamprecht, K, Deutsche Geschichte, Berlin 1891—1909; d. kulturhist. Methode, Bln. 1900.

[2]) Soweit ist Kant nicht gegangen. Auch Driesch hebt hervor, daß Staat und Organismus in der Struktur keine weitgehende Ähnlichkeit aufweisen.

hindert sie nicht. Dafür wird freilich kein Argument angeführt. Der Faktor: Freiheit ist eben nur dem Historischen eigentümlich, wie der „Sprung“ in der Entwicklung nur der Geschichte und Phylogenie Gepräge gibt, nicht aber der Ontogenie; sie — Freiheit und Sprung in der Entwicklung — sind eben keine Kennzeichen der Entwicklung schlechthin.

7. Eine Entwicklungstheorie der Ethik hat Darwin versucht, indem er die menschliche Sittlichkeit von Sympathie und Instinkten bei den Tieren herleitet. Wenn er auch viele Nachbeter gefunden hat, so haben doch schon Huxley und Lotze als Zeitgenossen sehr energisch dagegen protestiert und den Kantischen Standpunkt, daß sie eine das Menschengeschlecht auszeichnende Eigenschaft sei, mit Nachdruck geltend gemacht. Auch Driesch — von Spencer bedarf es keiner Erwähnung — huldigt einer Entwicklung der Ethik: „jedenfalls würde das Inhaltliche des ethischen Fühlens sinnvoll sein, wenn es einer Ganzheitszugehörigkeit Ausdruck wäre.“ — Wiesner selbst will nun das Auftreten des sittlichen Gefühls, das in der Tierreihe bis dahin unbekannt war, durch den Sprung in der Entwicklung erklären, um die Möglichkeit der Abstammung nicht zu erschüttern. — Aus den langatmigen Schlußbetrachtungen ist nur das Bekenntnis erwähnenswert, daß das Resultat der Forschung wenig zum Ausbau eines monistischen Systems ermuntert. Werden und Sein, gesetzmäßig nach inneren Potenzen geordnetes und vom Zufall durch äußere Kräfte beherrschtes Werden, Entstehen und Vergehen stehen vorläufig noch schroff antithetisch einander gegenüber.

II.

1. Es ist offensichtlich, daß die Arbeit Wiesners sowohl in dem naturtheoretischen bezw. naturphilosophischen Teil wie in den Abschnitten zur Geschichte und Ethik zu Fragestellungen sich äußert, die auch den Juden, der nach einem durch die Thora orientierten Weltbild strebt, auf das lebhafteste beschäftigen. Während dieser in den naturphilosophischen Darlegungen Dokumente der Wissenschaft erblickt, die zu unserer Überzeugung von dem naturschaffenden Gott in Beziehung

treten, sind in der Geschichtsphilosophie und autonomen Ethik Anschauungen über Sinn und Wesen von Menschheitsschicksalen und Menschheitszielen niedergelegt, die in ein kritisches Verhältnis zu jüdischen Lehren gebracht werden müssen. Gemäß der Schwierigkeit dieser Aufgabe und im besonderen meiner gegenwärtigen Lage ist eine erschöpfende Behandlung des Themas mir zur Zeit unmöglich; vor allem fehlt mir die Möglichkeit einer Stoffsammlung in der hebräischen und jüdischen Literatur, die Vorbedingung ist. Deshalb kann es sich nur um einige kritische Bemerkungen und vorbereitende Anregungen handeln.

Wenn ich vorher einen Augenblick bei der Kristallisation verweile, um darzutun, daß man besser den spezifischen Entwicklungsbegriff nicht auf sie ausdehnt, so geschieht das im Interesse des Begriffs, dessen schlackenlose Reinheit auch für unsere Zwecke von Wert ist. Wiesner (s. o.) will die Kristallisation als Evolution gelten lassen. Der Forscher hat es natürlich in der Hand, die Definition so zu gestalten, daß sie umfaßt, was er wünscht. Denn nicht das Wort als solches, sondern der ihm beigelegte Sinn entscheidet über Geltungsbereich. So aber könnte man den Entwicklungsbegriff noch weiter ausdehnen. Wiederum, wenn das Wort „fortschreitend" in Wiesners Definition (s. o.) den Sinn einer Differenzierung und nicht lediglich des in der Zeit allmählichen Vorrückens haben soll — und das wäre durchaus berechtigt — hätte man Wiesner mit seiner eigenen Definition geschlagen. Auch von einem Streben nach einem bestimmten Ziel, das Wiesner fordert, kann bei der Kristallisation füglich nicht gesprochen werden, da das Wachstum eines Kristalls theoretisch unbegrenzt ist und die Form des Kristalls (System) bereits mit der Entstehung des ersten Kristallkeims gegeben ist. Alles folgende ist nur Apposition nach festen Raumgesetzen.

Das haben wohl fraglos Onto-, Phylogenese, Geschichte und Ethik — wenn wir sie für einen Augenblick alle als Entwickelungen ansehen — gemeinsam: die Differenzierung. Jedes neue Stadium ist sowohl in den Beziehungen seiner

Teile untereinander als auch im Charakter „des Ganzen" gegen das Vorstadium verändert, oft reicher an Mannigfaltigkeit. Dasselbe Individuum war einst Knabe, ist nunmehr Mann, wird einst Greis; in seinem Jugendstadium wirkten gewisse Faktoren, die innere Sekretion[1]), in einer Konstellation, daß Wachstum sich einstellte. Im Reifestadium ist eine Wachstumshemmung eingetreten. Sekundäre Geschlechtscharaktere verändern den Habitus und entfernen ihn von dem unbestimmten kindlichen. Entsprechende Beispiele könnten aus Historie und Ethik hier genannt werden. Solche Zeichen des Werdens (auch das Ziel!) fehlen der Kristallisation: nur Größenwachstum ist vorhanden — theoretisch unbegrenzt — Struktur und das Verhältnis der Teile ändern sich nicht. Es rächt sich bei Wiesner das Haften an Äußerlichkeiten; ihm hat seine Definition der Entstehung: plötzliches Eintreten mit nachfolgendem Beharren so imponiert, daß er in der Kristallisation ein Gegenstück dessen zu erkennen glaubt.

2. Bei der Erörterung des Begriffs: Erschaffung wollen wir, eingedenk der Forderung der Mischna (Chagiga II, 1), kurz und vorsichtig sein.

Wie sehr gerade hierin die Wege der Offenbarungsreligion und der Wissenschaft auseinander gehen, kommt schon darin zum Ausdruck, daß jener die Schöpfung so recht nicht nur zeitlicher Ausgangspunkt des Naturwerdens sondern auch der bestimmende Kausalfaktor, also gesicherter Beginn ist, der alle jetzt vorhandene Solchheit erstmalig einleitet, während die Wissenschaft nur rückwärts tastend zur Annahme einer Schöpfungsperiode gelangt und ihr wenig zugesteht. Daß jedenfalls für das Entstehen organischen Seins eine Reihe Autoren einen Anfang annehmen, ist oben schon mitgeteilt worden. Meist sind es Mechanisten, die das Leben für eine jüngere Erscheinung als die tote Materie halten. Das kann nicht

[1]) Unter innerer Sekretion versteht man in der Physiologie die Tätigkeit der Drüsen ohne Ausführungsgang, (endokrin; z. B. Schilddrüse, Nebenniere usw.) die ihre Sekrete direkt dem Blute zuführen.

wundernehmen, da wohl die Mechanisten den Übergang aus toter in organisierte Materie für möglich erachten, nicht aber die Vitalisten.

Daraus kann ich aber nicht an Hand der Literatur folgern, daß umgekehrt die Anhänger der Ewigkeitslehre des Lebens dem Vitalismus zuzurechnen sind. Ich glaube eher, daß Lord Kelvin, der Freund Helmholtz', der bekanntlich Mechanist war, und Arrhenius, die die Panspermiehypothese zur Stütze der Unerschaffenheit lebender Wesen aufgestellt haben, Mechanisten sind. Andererseits kann ich nicht mit Bestimmtheit angeben, wie die Vitalisten sich zur Erschaffung, zum Neuentstehen stellen[1]). Wir wollen hier nur als den in der jüdischen Religionsphilosophie — auch von Maimonides gegen Aristoteles — behaupteten Standpunkt die Schöpfung aus dem Nichts durch den höchsten Willen festlegen und an die eigenartige Begründung, die Maimonides dafür gibt, daß nämlich nur eine Schöpfung einer Offenbarung am Sinai im Weltgeschehen Raum gebe, erinnern. Es ist kein Zweifel, daß die Thora eine Urzeugung lehrt. Ja, sie kennt deren mehrere. Im übrigen aber scheint sie nur in Fällen wunderbaren Geschehens einen jenen schöpferischen Leistungen der Urzeit äquivalenten Akt, also Neuentstehung, anzunehmen; es ist bemerkenswert, daß sie solche vom normalen Verlauf abweichenden Geschehnisse durch das Wort בריאה charakterisiert (ואם בריאה יברא ה׳ Num, Cap. XVI, 30) und selbst bei diesen Ereignissen in der Geschichte eine Prädestination am Beginn des Geschehens lehrt (P. Aboth V, 9). In letzterem soll wohl zum Ausdruck gebracht werden, daß es zwar nicht aus sich heraus entstanden wäre, dennoch aber keinen Gegensatz zum natürlichen Geschehen bedeutet, wohingegen andere Wundertaten z. B. קריעת ים סוף eine vorübergehende Aufhebung eines Naturgesetzes voraussetzen. In der Verknüpfung dieser Neuentstehungen mit dem Anbeginn alles Geschichtlichen mag man

[1]) Sobald mir eine Einsicht der einschlägigen Literatur möglich ist, will ich es nachholen und evtl. darüber berichten.

eine Analogie zu dem Bestreben der Naturforscher erblicken, für die spätere Zeit eine sportane Entstehung von Lebewesen auszuschalten. Dieser Wunsch wird erheblich gestützt durch die Erfahrung, daß in allen Fällen, wo früher die generatio aequivoca als feststehend erachtet wurde, ein Entstehen im Sinne biologischer Kontinuität sich herausgestellt hat. Ein anderer hierher gehöriger Gedanke, den ich nirgends betont finde, ist, daß die wenigen Fälle einer „Neuentstehung“ biologischen Inhalts, die die Bibel nennt, z. B. die Verwandlung des Aaronstabes in eine Schlange und das Sprechvermögen von Bileams Eselin nie Ausgangspunkte für neue biologische Entwickelungsreihen werden; sie dienen Zielen, die nicht im Bannkreis der Biologie liegen. Hier ist organisches Entstehen nur eine auxiliäres Geschehen. — Die unorganisierte Materie scheint nach der biblischen Darlegung zu keiner spontanen Zeugung von Lebewesen befähigt. Denn erst auf Geheiß Gottes: תוצא הארץ נפש חיה u. ä. St. entstehen Organismen. Der göttliche Befehl wird hier zum Mittler zwischen den Reichen des Anorganischen und Organischen [1]). In Kürze sei noch des eigenartigen Standpunkts des genialen Fechner [2]) hier gedacht. Er lehrt nicht, wie gewöhnlich referiert wird, das höhere Alter des Organischen gegenüber dem Anorganischen, weil beim Tode dieses aus jenem entstehe. Vielmehr nimmt er für die Urzeit einen atomisierten Zustand der Materie an, aus dem sowohl belebte wie unbelebte Körper hervorgegangen sind. Einen Übergang gibt es freilich nur von den lebendigen zu den unorganischen.

(Schluß folgt.)

[1]) Hierzu vergl. auch meinen oben cit. Aufsatz.

[2]) Fechner, einige Ideen zur Schöpfungs- u. Entwickelungsgeschichte der Organismen. Lpz. 1873.



Literarische Notizen

von Rektor Dr. Hoffmann, Berlin.

(Schluß).

XI.

In der Akeda des vierten Teschuba-Tages wird der Ausdruck השלמת יחידתו von Fürstenthal falsch verstanden. Er übersetzt: „Die Frömmigkeit seines einzigen Sohnes;" ebenso falsch ist auch seine Erklärung das. אשלם heißt im Syrischen und Aramäischen „übergeben, preisgeben;" vgl. Targum zu Deut. 32, 30. יחידה ist bekanntlich gleichbedeutend mit נפש. Demnach bedeutet obiger Ausdruck dasselbe, wie מסירת נפשו, „die Hingabe seines Lebens." Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß השלם in Raschi zu Exod. 13, 22 und auch im Talmud Sabbath 23 b die Bedeutung „übergeben" hat. Als Objekt ist המחנה (das Lager) zu ergänzen, wie Raschi zu Exod. 14, 19 ausdrücklich hat. Vgl. hierüber in Jüd. Monatsschr. (Beilage zur jüd. Presse) 1896 Nr. 3, S. 13.

XII.

In der Selicha über die 13 Middoth (vom 5. Teschuba Tag) wird der Ausdruck דִּבְּרַת vor יקרו bei Fürstenthal sowohl in der Übersetzung als im Kommentar nicht erklärt. Das Wort דובר bedeutet im Talmud „Rücken", wie dies richtig im Aruch v ברובר (gegen Raschi) erklärt wird. Im ספר יא"ר zum Targum wird ein jerusalemisches Targum zitiert, das in Gen. 9, 23 אחרנית mit ברוברין übersetzt. (In unserem jerus. Targum ist dies nicht zu finden). Auch das hebr. דביר hat (vgl. das arab. דבר) die Bedeutung „Hinterraum" (vgl. die Lexika). Demnach ist das דברת der Selicha mit Bezug auf die Stelle Exod. 33, 23 gebraucht, und דברת יקרו העביר ist zu übersetzen „Er ließ die Spuren seiner Herrlichkeit vorüberziehen" (vgl. Hirsch zur Stelle in Exod.).



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

4. Jahrgang — Kislew-Tebeth 5678 / Dezember 1917 — Heft 12

Jüdischer Nationalismus und gesetzestreues Judentum*)

von Abuha di Samuel.

Unter jüdischem Nationalismus versteht man die Auffassung der Judenheit als rein völkische, nicht religiöse Gemeinschaft. Es ist dies eine Auffassung, von der bis zur Wende des 18. Jahrhunderts nicht die Rede sein konnte. Bis dahin war im Bewußtsein der Juden selbst wie auch der Völker, unter denen sie wohnten, der Begriff „Jude“ von

---

*) In einer Erwiderung auf eine Auseinandersetzung des Privatdozenten Dr. A. Fränkel hat der geistvolle und tatkräftige Führer unserer Bewegung den Ausdruck Agudda-Nationalismus geprägt. „Entweder zionistischer Nationalismus mit absoluter Neutralität gegenüber dem Thoragesetze .... oder jüdischer d. i. Agudda-Nationalismus, der die mannigfaltigen nationalen Lebensäußerungen ... dem Willen des Sinaigesetzes unterstellt.“ Für dies „Entweder — oder“ bin ich seit einem Menschenalter eingetreten. Dennoch oder gerade um dies „Entweder — oder“ recht deutlich heraustreten zu lassen, erscheint es mir angebracht, den positiven Gehalt des Begriffes Agudda-Nationalismus auszuschöpfen. Das soll in den nächsteu Heften geschehen. Heute wollen wir einem Manne des Wort geben, der um so eher Gehör verdient, als er nicht nur auf Grund theoretischer Überzeugung sondern auch auf Grund praktischer Erfahrungen sich einen Gegner des Zionismus nennt. Auch er sucht dem Begriff der Agudda — ohne daß er das erwähnt — einen tieferen Inhalt zu geben, auch er empfindet, daß es unserem Bunde an einem von innen heraus bewegenden Elemente fehlt. Diese Stimmen, die aus dem Kreise unserer engsten Gesinnungsgenossen sich mehren, sollten sich Beachtung erzwingen.

Der Herausgeber.

dem Religiösen nicht zu trennen, und wer das Religionsgesetz verließ, hörte damit auf, als Jude zu gelten. Als mit Beginn des 19. Jahrhunderts in weiteren Kreisen die Verbindlichkeit des Religionsgesetzes geleugnet wurde, andererseits aber die besseren Elemente sich scheuten, das Judentum zu verlassen, versuchten sie es mit der sogenannten Reform. Auch die Anhänger dieser Reform betrachteten sich als Juden der Religion nach. Sie wollten diese Religion nur dem Geiste ihrer Zeit anpassen. In Mittel- und Westeuropa waren es gerade diese Kreise, welche die Judenheit lediglich als religiöse Gemeinschaft auffassen wollten. Ihr Streben ging dahin, in jeder Beziehung, abgesehen von der Religion, sich der Landeskultur restlos anzuschließen. Da ihnen im Laufe der Zeit das religiöse Moment des Judentums, der Betätigung immer mehr entkleidet, fast nur zu einer Theorie wurde, war ihnen die Assimilation ganz leicht geworden. Anders stand es in den dem Thoragesetze treugebliebenen Kreisen. Auch sie konnten sich den Folgen der allmählich fortschreitenden Emanzipation nicht entziehen. Die Möglichkeit, teils auch der moralische oder politische Zwang, die Landeskultur in sich aufzunehmen, veranlaßte auch hier, teils gewollt, teils ungewollt, eine gewisse Assimilation. Restlos konnte diese nicht sein, da doch das Thoragesetz das praktische Leben zu sehr durchdringt. Theoretisch assimilierte man sich vielfach auch in diesen Kreisen, indem man sich lediglich der Religion nach als Juden betrachten wollte. Jedoch die Betonung der religiösen Praxis verhinderte hier eine weitergehende Assimilation. Die religiöse Pflicht, Thora zu lernen, bildete auch für die geistige Assimilation eine Grenze. Während daher in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Reformjuden auch in ihrem Fühlen und Denken sich dem Judentum entfremdeten, schlossen die Gesetzestreuen eine Art Kompromiß zwischen jüdischer Lebensanschauung und Landeskultur. Bei bevorzugten Geistern wurde aus diesem Kompromiß eine Harmonie, wie wir sie bei Samson Raphael Hirsch am deutlichsten finden. Im wesentlichen ist ja die

Auffassung Hirsch's innerhalb des deutschen gesetzestreuen Judentums maßgebend geworden.

Als gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die antisemitische Bewegung unter den Juden eine gewisse Reaktion erzeugte, konnte diese die Reformjuden nur in kleinem Umfang dazu veranlassen, bei der Religion Schutz zu suchen. Sie waren dem Religiösen schon zu sehr entfremdet. Die ständige Betonung der Antisemiten, die Juden seien eine Fremdnation, erweckte daher vielfach bewußt und unbewußt ein gewisses jüdisch-nationales Fühlen, das allerdings von führenden Männern teils aus politischen teils aus theoretischen Gründen bekämpft wurde. Den gesetzestreuen Kreisen machte sich der Antisemitismus weniger fühlbar. Die von ihnen selbst gezogenen Schranken im Gesellschaftsleben, wie es besonders die Einhaltung der Speisegesetze mit sich bringt, bewahrten sie vielfach vor den Kränkungen des so verletzenden gesellschaftlichen Antisemitismus. Da die Heilighaltung des Sabbats die Annahme von Staatsämtern ohnedies auf ein Minimum reduzierte, litten sie auch hierbei nicht so sehr unter antisemitischen Zurücksetzungen. Andererseits bot ihnen das religiöse Leben ein sicheres Heim gegen äußere Anfeindungen. So erklärt es sich, daß gerade in gesetzestreuen Kreisen jüdisch-nationale Regungen weniger Boden fanden.

Während in Mittel- und Westeuropa der jüdische Nationalismus ursprünglich mehr negativ und abwehrend war, nahm er allmählich einen positiven Charakter an, dessen ausgeprägteste Form der Zionismus wurde. Der Nationalismus behauptete jetzt, das religiöse Moment in der Judenheit ersetzen zu können; dieses sei höchstens *eine* Aeußerung des jüdischen Volkes, dessen Existenz hiervon nicht abhängig sei. Diese These des Nationalismus mußte etwas Bestrickendes haben für alle diejenigen, die sich von der Religion ihrer Väter mehr oder weniger entfernt hatten. Es ist daher sehr natürlich, wenn der Nationalismus nicht nur in den Kreisen bekämpft wird, die ihn politisch für schädlich halten, sondern noch viel mehr im gesetzestreuen Lager. Hier mußte er

die schärfsten prinzipiellen Bedenken auslösen, die dadurch noch verstärkt würden, daß er vielfach die Jugend gesetzestreuer Familien dem religiösen Judentum entfremdete, indem er ihr hierfür ein leichtes Surrogat bot.

Ein ganz anderes Bild bietet die Entwickelung in Osteuropa. Infolge des engen Beieinanderwohnens der Juden konnte hier das nationale Zusammengehörigkeitsgefühl nie verschwinden. Das religiöse Leben, das bei ihren westlichen Brüdern sich fast lediglich auf Familie und Synagoge beschränkte, betätigte sich bei ihnen in voller Oeffentlichkeit und mußte hierdurch den jüdischen Städten den Stempel aufdrücken. Von besonderer Wirkung war hier auch die jüdisch-deutsche Sprache, welche die Juden des Ostens miteinander verbindet und von der Umgebung scheidet. So kommt es, daß, mit verschwindenden Ausnahmen in allerdings einflußreichen Kreisen der Finanz und Intelligenz und im Proletariat, ein gewisses nationales Fühlen allen Juden des Ostens gemeinsam ist. Und doch findet auch hier der offizielle Nationalismus in gesetzestreuen Kreisen heftigen Widerspruch.

Der Gegensatz zwischen gesetzestreuem Judentum und Nationalismus ist eben ein tiefgehend prinzipieller. Das gesetzestreue Judentum betrachtet das jüdische Volk lediglich als das Volk der Thora. In seiner Eigenschaft als Volk Gottes findet es seine Existenzberechtigung unter allen Verhältnissen. Es bedarf hierzu keinerlei Voraussetzungen wie der eines eigenen Landes und einer eigenen Sprache, die für andere Völker die Grundlage ihres Bestehens bilden. Andererseits wäre bei Aufgabe des Gottesgesetzes die Weiterexistenz ausgeschlossen. Das jüdische Volk ist daher etwas Einzigartiges unter den Völkern. Wohl ist zur völligen Erfüllung seiner Aufgabe ein nationales Leben im eigenen Lande notwendig. Doch dieses ist nicht die Voraussetzung, sondern die Krönung des Volkslebens. Hat doch das jüdische Volk bereits zweimal sein Land verloren, weil es seine Pflichten nicht erfüllte. Diese Auffassung des Nationalen als dem

Religiösen durchaus untergeordnet, macht es dem gesetzestreuen Judentum verhältnismäßig leicht, sich allen politischen Lagen anzupassen, sofern nur die religiöse Betätigung nicht behindert ist. So war es zur Zeit des Rabbi Jochanan ben Sakkai bis zum heutigen Tage. Zählen sich doch z. B. gesetzestreue Juden zu allen politischen Parteien Deutschlands, soweit diese nicht ausgesprochen antisemitisch sind. Und arbeiten doch auch in allen Ländern Juden — gesetzestreue wie nicht gesetzestreue — an den kulturellen Bestrebungen ihres Heimatslandes mit. Das Wohl des Staates zu fördern, dem er angehört, ist dem gesetzestreuen Juden religiöse Pflicht. So wird es verständlich, daß der gesetzestreue Jude sich seinem Heimatlande nicht nur politisch und wirtschaftlich, sondern auch geistig anpaßt. In seiner religiösen Betätigung fehlt ihm prinzipiell ja nur die Erfüllung der Gesetze, die mit Wiederherstellung des Tempels und dem Wohnen im heiligen Lande verbunden sind. Der Wiederaufbau des in heißen Gebeten immer wieder erflehten dritten Tempels ist aber, das ist seine Ueberzeugung, nicht von Menschenhand, sondern ausschließlich von einem Wunder, einem Eingreifen Gottes zu erhoffen. Und so wertvoll die Besiedelung des heiligen Landes ist, so wird der völlige Besitz und die Rückkehr und Sammlung des ganzen Volkes auch wieder nur das Ergebnis der wunderbaren Fügung Gottes sein. Bezeichnend ist, daß heute in Palästina ebenso wie in der Diaspora die Gemeinde um Rückkehr in das heilige Land bittet, weil eben die jetzige, nur teilweise Ansiedelung nicht als Rückkehr des Volkes betrachtet werden kann.

Wie oben bereits erwähnt, lehnt das gesetzestreue Judentum die jüdisch-nationalistische Bewegung ab. Sie muß es tun, da der Nationalismus die Grundlage des jüdischen Volkes, das Gottesgesetz, als unbedingt herrschendes Prinzip ablehnt. Es kommt hierbei nicht in Betracht, daß einzelne Vertreter des Nationalismus in ihrem Leben und Fühlen dem Thoragesetze treu sind. Es liegt bei diesen eben eine Inkonsequenz vor. Wer anerkennt, daß wir das Volk sind, das

Gott auserwählt hat von allen Völkern, dem er die Thora gegeben und das er heiligt durch seine Gebote, wer dies anerkennt, der kann logischerweise einen nichtthoratreuen Juden unmöglich als Volljuden bertrachten und noch viel weniger sich an einer Bewegung beteiligen, die prinzipiell die Heilighaltung des Thoragesetzes als irrelevant für die Existenz Israels erklärt. Daß es aber tatsächlich eine Anzahl unbedingt thoratreuer Juden gibt, die zum Nationalismus neigen, hat eine tiefe psychologische Begründung. Und hiermit kommen wir auf einen Mangel, der sich vielfach in Kreisen der gesetzestreuen Juden der westlichen Kulturländer bemerkbar macht. Wie schon gesagt, hat es das gesetzestreue Judentum dieser Länder verstanden, sich völlig dem dortigen Kulturleben anzupassen. Das religiöse Leben ist, abgesehen von der Synagoge, größtenteils individuell geworden. Die jüdische Gemeinde mit ihren Institutionen hat fast nur die Aufgabe, dem Einzelnen und seiner Familie die Möglichkeit zu bieten, seine religiösen Pflichten zu erfüllen. Das Gefühl der Gemeinbürgschaft ist zumeist defensiv geworden, soweit es sich um die Abwehr äußerer Angriffe handelt, oder philantropisch, soweit eine Hilfstätigkeit für andrere in Betracht kommt. Aus dem heiligen V o l k wird oftmals nur die heilige G e m e i n d e, und was außerhalb deren engerem Wirkungskreise liegt, wird nicht als eine natürliche Betätigung betrachtet, sondern als ein besonderes Wohltun. Die tiefinnerliche Ueberzeugung, daß alle Juden, unabhängig davon, in welchem Kulturkreise sie leben, in gleicher Weise zu Trägern des Gottesgesetzes auserwählt sind, und daß die gemeinsame Lebensaufgabe sie zu gleichgestellten Gliedern des Gottesvolkes macht, diese Ueberzeugung ist oft sehr abgeschwächt. Der arme galizianische Jude wird wohl unterstützt, gilt aber doch nur als „Ausländer“, der sich immer bewußt bleiben muß, daß man ihm Gutes tut.. Der hervorragende ostjüdische Thoragelehrte, der die deutsche Sprache nicht beherrscht und dem auch vielfach Begriffe des westlichen Kulturlebens fehlen, gilt den meisten Westjuden nicht

als vollwertig. Die ganze Ostjudenfrage wird mehr als eine Hilfe für andere betrachtet, denn als ein Arbeiten am eigenen Körper.

Wohl fastet man an den Tagen des jüdischen Nationalunglückes, liest auch am 9. Ab die Klagelieder und beobachtet genau die Trauervorschriften, doch nur zu oft wird dies alles zu einer Form, um der religiösen Vorschrift zu genügen. Das Gefühl des furchtbaren Unglücks, das an diesen Tagen über das jüdische Volk und sein Heiligtum gekommen ist und das bis auf den heutigen Tag noch ganz Israel durchzittert, ist in dem Einzelnen zumeist nicht mehr lebendig. Welch heißer Schmerz spricht aus den Worten des Gebetes: „Und wegen unserer Sünden wurden wir aus unserem Lande verbannt und müssen unserem Boden fern bleiben und können nicht hinaufziehen und vor Dir erscheinen und uns vor Dir niederwerfen und unsere Pflichten erfüllen in dem von Dir erwählten Hause.“ Und wie gleichmütig werden diese Worte so oft gesprochen! Man bleibt kalt, man hat sich so gut in das Golus hineingefunden, daß der Einzelne es nur dann so recht empfindet, wenn ihn persönlich der Judenhaß zur Zielscheibe nimmt. Das Gemeinbewußtsein ist verblaßt.

Wohl sind wir Juden kein Volk im politischen Sinne und gleichen nicht den Gemeinschaften anderer Völker, aber wir sind ein Volk, das einzigartige Volk, das heilige Volk. Wer von einer jüdischen Mutter geboren, ist ein Sohn dieses Volkes mit allen Rechten und nie zu lösenden Pflichten. Und ganz Israel bürgt füreinander, und der Schmerz eines jeden Sohnes des Gottesvolkes ist mein eigener Schmerz, seine Sünde ist Volkssünde. Was ich für ihn tue, tue ich für das ganze Volk, tue ich für mich selbst. Das Unglück eines jeden Gliedes des Volkes ist eine Wunde am Volkskörper. Nicht die fernen Brüder leiden, ich selbst leide mit ihnen.

Das Verblassen des Gemeinbewußtseins in vielen Kreisen des westlichen gesetzestreuen Judentums führt zu einer Reaktion. Was man in der religiösen Weltanschauung vermißt, sucht man im Nationalismus. Hierbei bedenkt man nicht,

daß dieser wohl eine Seite des jüdischen Volkslebens betont, gerade diejenige, die das gesetzestreue Judentum des Westens oft zu wenig empfinden läßt. Während aber hier diese Einseitigkeit zu einer pinzipiellen Leugnung des eigentlichen und wesentlichen Inhalts der Volksseele führen muß, ist die Schwächung des nationalen Fühlens in der westlichen Orthodoxie nur ein Mangel, der freilich dieser zum Bewußtsein gebracht werden muß, weil bei der Einzigart des Gottesvolkes auch das religiöse Leben leidet, wenn das nationale ausgeschaltet ist. Es ist kein bloßes Wort, wenn in der heiligen Schrift wie in den Geboten Israel immer wieder als Volk bezeichnet wird, allerdings nicht als ein Volk, sondern als das Volk Gottes. Wie die Leugnung des Nationalen zur Assimilation des Einzeljuden führt, so würde die Leugnung der Einzigartigkeit dieses Nationalen die Assimilation der jüdischen Gesamtheit bedeuten. Israel ist seiner Vergangenheit und seinem Gesetze nach als Volk zu betrachten, doch nicht im materiell körperlichen Sinne, sondern im geistigen als Träger des Gottesgedankens auf Erden. Nicht wie bei anderen Völkern entwickelt sich in Israel aus dem Volkskörper heraus eine Volksidee, sondern die Volksseele Israels, die Thora, hat sich in der Vergangenheit den Volkskörper geschaffen und schafft ihn sich immer wieder, unabhängig von der äußeren Lage, in der zeitweise die Gesamtheit der Judenheit oder große Teile sich befinden. Daher empfindet wohl das religiöse Judentum Schmerz über zeitweilige Leiden des Volkes, doch nie verzweifelt es an der Zukunft des Volkes. Es weiß sich immer unmittelbar unter dem Schutze Gottes. Er ist der Hüter Israels, der Hüter des einzigartigen, der Hüter des heiligen Volkes. Dies Volk kann nicht aufhören zu sein, weil es sein Lebensziel ist, bis ans Ende aller Tage den Völkern zu künden, daß Gott der Einzige und Heilige ist.



Ex. 6,2f. nach seiner Bedeutung für die Pentateuchfrage*).

Von Geh. Reg. Prof. Dr. Ed. König, Bonn.

Die Einwände, die Herr Rektor Hoffmann auf S. 312—14 dieser Zeitschrift gegen einige Sätze von mir erhoben hat, meine ich nicht ohne eine kurze Erwiderung lassen zu dürfen. Denn nur durch Rede und Gegenrede können wir der uns allen teueren geschichtlichen Wahrheit immer näher kommen.

Das Urteil, das ich über die literarkritische Tragweite von Ex. 6, 2 f abgeben zu müssen meine, kann kurz so formuliert werden. In der bekannten Erscheinung, daß in einzelnen Abschnitten der Genesis nur Elohîm (z. B. 1, 1—2, 3) oder daneben El schaddaj (in 17, 1 usw.) begegnet, gibt der Pentateuch ein Rätsel auf, aber er löst es auch selbst, und zwar in Ex. 6, 2 f. Denn da sagt der Erzähler: „Und Elohîm redete mit Mose und sagte zu ihm; Ich bin Jw und ich erschien Abraham, Isaak und Jakob als El schaddaj, aber hinsichtlich meines Namens Jw bin ich ihnen nicht bekannt gewesen." Aus diesen Worten ist nach meinem Urteil der Schluß zu ziehen, daß der Erzähler von Ex. 6, 2 f. derjenige Autor ist, welcher vorher die Gottesbezeichnungen Elohîm und El schaddaj gebraucht hat (1, 1—2, 3; 6, 9—22; 9, 1—17 usw.). Die Richtigkeit dieses Urteils wird nun von Herrn Rektor Hoffmann der Reihe nach auf folgende Weise angefochten.

Vor allem meint er mit mehreren anderen, in Ex. 6, 2 f. werde nicht verneint, daß die Erzähler den Namen Jw gekannt hätten, sondern nur, daß sie dessen Bedeutung durchschaut hätten. Denn dieses Letztere könne in dem לֹא נודעתי liegen, weil in Jer. 16, 21 gesagt sei: Ich werde sie meine Hand und Stärke erkennen lassen, und sie sollen erkennen, daß mein Name Jw ist." Da ist also

*) Die Ziffern [1]) [2]) usw. verweisen auf die Noten, die Herr Rektor Dr. Hoffmann in seinem „Nachwort" gibt. Der Herausgeber.

aus der Bestrafung der Heiden, die das Land Jw (V. 18) verunreinigt haben, die Folge abgeleitet, daß die Heiden in dem Sender der Strafe den Gott Israels, Jw, erkennen werden. In bezug darauf kann ich aber schon nicht zugeben, daß die Heiden aus der sie treffenden gewaltigen Strafe die Bedeutung des Namens Jw erkennen sollen. Denn Jw drückt nicht den Begriff der Macht, sondern der Ewigkeit, Beständigkeit und Treue aus.[1]) Aber auf jeden Fall kann der Sinn, den z. B. Herr Rektor Hoffmann in der Jeremiastelle findet, nicht auf Ex. 6, 2 f. übertragen werden. Denn da darf der Gegensatz nicht übersehen werden, in welchem die Aussage „hinsichtlich meines Namens Jw bin ich ihnen nicht bekannt gewesen" zum vorhergehenden Satze „und ich erschien ihnen als El schaddaj" steht.[2]) Hinter einer solchen Aussage muß das verneinte „bekannt sein" sich auf die Kenntnis des Namens selbst beziehen. Daran würde auch nichts geändert werden, wenn es noch mehr Stellen geben sollte, wo jada'schem Jw „die volle Erkenntnis durch die Erfahrung, was dieser Name bedeutet" ausdrückt, wie Herr Rektor Hoffmann meint und wie ich für Jes. 52, 6 und 64, 1 zugebe. Aber in anderen Stellen, wie zunächst in dem Satze: Ich werde ihn erhöhen, weil er meinen Namen kennt" (Ps. 91, 146), kann ja das bekannte jada vorliegen, welches bedeutet „zum Bekannten haben, anerkennen, lieben" (Ps. 1, 6 usw. usw.)[3]) Ebenderselbe Sinn von jada liegt in „Darum hoffen auf dich, die deinen Namen kennen" (Ps. 9, 11).

Sodann meint mein geehrter Gegner (S. 314), daß er meine Frage, warum Abraham nicht aus dem Wundergange seines Lebens die Bedeutung des Namens Jw hätte erkennen können, nicht zu bejahen vermöge. Denn bei meiner Ansicht sei übersehen, daß in Ex. 6, 3 nicht gesagt sei: „mein Name Jw war ihnen nicht bekannt", sondern „ich habe mich ihnen nicht offenbart". Nun habe ich zwar an der Stelle, die aus meinem Schriftchen „Die moderne usw." von Herrn Rektor Hoffmann auf S. 312 zitiert ist, übersetzt

„bin ich ihnen nicht bekannt gewesen", weil auch dies in Ex. 6, 3 gemeint sein kann und durchaus nicht einfach diese Meinung dem Textworte לֹא נוֹדַעְתִּי abgesprochen werden kann, wie os auf S. 314 geschieht. Nun, wenn mein Herr Gegner mein Wörterbuch nachschlagen will, so wird er finden, daß ich die Uebersetzung „aber hinsichtlich meines Namens habe ich mich ihnen nicht kundgetan" als eine richtige anerkenne. Indes daraus folgt gar nichts gegen meine Ansicht, daß zunächst Abraham aus dem Wundergange seines Lebens, insbesondere aus der endlichen Geburt eines Heilserben die Bedeutung des Namens Jw (des Ewigen, Beständigen, Getreuen) hätte kennen lernen können, wenn ihm nur überhaupt dieser Name seines Gottes bekannt gewesen wäre. Denn der Erzähler von Ex. 6, 3 ab kann schon wegen der scharfen Gegensätzlichkeit der beiden Vershälften nicht angenommen haben, daß der Name Jw den Patriarchen bekannt gewesen sei, ohne daß Gott sich ihnen mit diesem Namen offenbart hatte. Daß Gott dies aber nicht gegenüber Abraham und den andern beiden Erzählern getan hat, sagt Ex. 6, 9b ausdrücklich. Folglich bleibt meine Ansicht zurecht bestehen.[4])

Ferner wird auf S. 314 unten es als eine „grundfalsche Voraussetzung" bezeichnet, daß in Ex. 6, 2 die Worte „Ich bin Jw" eine erste Mitteilung dieses Namens an Mose ausdrücken sollen. Nun nur gemach! Denn nur auf den ersten Blick scheinen jene Worte so aufgefaßt werden zu können, wie Herr Rektor Hoffmann sagt, nämlich bloß als eine feierliche Einleitung einer Rede. Aber diese Erklärung kann von den andern Fällen (6, 29 usw.) erstens schon wegen des Inhalts von 6, 2 f. nicht auf diese Stelle übertragen werden. Denn dieser Inhalt besagt ja eben, daß Gott sich mit seinem Namen Jw den Patriarchen nicht kundgegeben hat. Schon darnach ist die natürlichste Auffassung des Satzes „Ich bin Jw" diese, daß er eine Enthüllung dieses Namens ausdrücken soll.[5]) Zweitens wird diese Erklärung noch dadurch als die richtige erwiesen, daß im Vers 6 gesagt ist:

„Darum sage den Kindern Israels; Ich bin Jw!“[6]) Dieser von meinem geehrten Gegner nicht in die Wagschale geworfene Umstand wiegt bei weitem alles auf, was er für seine Erklärung des Satzes „Ich bin Jw“ in 6, 2 geltend machen will (S. 315 f.). Das sind keine entscheidenden Dinge, und es ist falsch, wenn man ausschlaggebende Momente solchen gleichstellt, welche nicht den Ausschlag geben können. Das gilt auch weiter von dem Versuch (S. 316), Ex. 6, 2 f. durch Hes. 20, 5 ff. zu beleuchten.[7]) Durch alles das kann nicht das Gewicht aufgehoben werden, das den beiden von mir aufgezeigten Momenten und insbesondere den Worten „Darum sage den Kindern Israels: Ich bin Jw!“ (V. 6) innewohnt. Und wie mein Gegner diesen Satz nicht gewogen hat, so hat er auch den Umstand nicht in die Schale des Entscheidens geworfen, daß der Erzähler von 6, 2 f. dann auf einmal den Namen Jw immer und immer wieder gebraucht (V. 7 f. 10 usw.). Auch daraus ist ersichtlich, daß er den Namen Jw als einen nunmehr enthüllten betrachtet.[8])

Folglich muß ich meine Ansicht über den Sinn und die kritische Bedeutung von Ex. 6, 2 f. auch weiter für richtig halten und kann nur wiederholen, daß der Wechsel der Gottesnamen, der in der Genesis beobachtet wird, nicht aus der Beleuchtung gerückt werden darf, die von Ex. 6, 2 f. auf ihn fällt.[9])

Bei diesen wenigen Bemerkungen muß ich es hier aber bewenden lassen. Denn die grundlegenden Materialien für die Beurteilung der Pentateuchfrage sind in meiner Einleitung ins AT. (S. 134—245*) so eingehend erörtert worden, daß ich darauf verweisen darf.[10])

Nachwort.

von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

[1]) Ich habe S. 313 auf Raschi hingewiesen, der diese richtige Erklärung zur betr. Jeremiastelle gibt. Folgendes ist Raschi's Wortlaut:

*) Erschienen bei Marcus und Weber in Bonn (Preis jetzt: 6. Mk.).

„Er (R. Baruch) brachte mir einen Beweis aus folgender Schriftstelle (Jer. 16,21): „Diesmal will ich sie meine Hand und meine Stärke fühlen lassen, und sie sollen erkennen, daß mein Name JW ist.“ Daraus lernen wir, daß der Heilige, gebenedeiet sei er, dadurch, daß er seine Worte zur Erfüllung bringt, selbst wenn es sich um Bestrafungen handelt, seinen Namen JW bekannt macht; umsomehr ist dies der Fall, wenn er seine Worte zum Guten erfüllt.“ — So Raschi. Nicht also die Macht, sondern die Wahrhaftigkeit Gottes, der seine Worte erfüllt (מהוה דברו, seinen Ausspruch ins Dasein setzt), wird hier durch den Namen JW ausgedrückt. Ausführliches hierüber findet man in meinem Commentar zu Lev. I S. 97. — Herr Prof. König gibt diese Deutung von Raschi und R. Baruch nicht zu, ohne zu sagen, wie er denn die Jeremia-Stelle erklärt.

²) Dieser Gegensatz ist gerade ein Beweis für die Deutung Raschi's. Denn bei E. Sch. wird nicht auf den Namen Gewicht gelegt (denn es heißt nicht בשמי א'ש'); ebenso kommt es beim Namen JW nicht auf den bloßen Namen, sondern auf den Namen und dessen Bedeutung an.

³) Die Liebe wird in der ersten Vershälfte (durch כי חשק) erwähnt. ידע שמי wird von allen (mir zugänglichen) Übersetzungen durch „er kennt meinen Namen“ wiedergegeben. Man mag zugeben, daß die wahre Erkenntnis des Namens JW, wie sie hier verstanden wird, notwendig zur Gottesliebe führt.

⁴) Daß mit dem לא נודעתי noch nicht לא נודע ausgedrückt werden soll, ist aus folgenden Momenten bewiesen: 1. Im Gen. 4,1 und 4,26 wird vorausgesetzt, daß der Name JW den Menschen (oder wenigstens den Auserwählten unter ihnen) bekannt war, ohne daß Gott sich ihnen mit diesem Namen offenbart hatte. Wenn nun die Kritiker meinen, daß dies blos die Ansicht des J sei, so ist nirgends bewiesen, daß P diesbezüglich anderer Ansicht war, und es ist eine petitio principii, wenn man z. B. in Gen. 17,1 (trotzdem der Abschnitt als P-Stück gilt) den Namen JW auf Rechnung des Redaktors stellt, weil P diesen Namen vor Exod. 6,2 nicht gebraucht. 2. Da doch dem P nach der Ansicht der neuern Kritik J bekannt war, so hätte er, an unserer Stelle das unmißverständliche נודע geschrieben, wenn er gegen J hätte aussagen wollen, daß der Name JW vorher nicht brkannt war. 3. Daß der Ausdruck so verstanden werden kann, daß sich Gott blos mit diesem Namen nicht offenbart hat, wiewohl er bekannt war, beweist ja auch nach der Kritik der Redaktor, der doch jedenfalls unsern Vers so verstanden hat. 4. Das beweist noch außerdem der Prophet Ezechiel. Dieser spricht 20,5 (vgl. auch dort v. 9) im Namen Gottes: „Am Tage da ich Israel erwählte ... und mich ihnen in Ägypten offenbarte (וָאִוָּדַע), da erhob ich ihnen meine Hand (zum Schwur) sprechend: Ich bin JW euer Gott.“ Hier sieht man ja klar und deutlich, daß der Prophet in Exod. 6,2, (auf

welchen v. doch augenscheinlich seine Weissagung Bezug nimmt) nicht die erstmalige Bekanntmachung des Namens JW erblickt (denn dazu bedurfte es keines Schwurs und in Exechiel ist „euer Gott" das Prädikat, wie in Exod. 6,6), sondern vielmehr die feierliche Zusage, nun, dem Namen JW entsprechend, die den Vätern gegebene Verheißung zu erfüllen, Israels Gott zu sein usw. Dieser Beweis aus Ezechiel wiegt um so schwerer, als ich in meiner Schrift: „Die wichtigsten Instanzen" I S. 24—43 fast bis zur Evidenz bewiesen habe, daß diesem Propheten die ganze Thora (JE, D, H und P) vergelegen hat und daß er sowohl diese als auch seine prophetischen Vorgänger in seinen Weissagungen sehr häufig benutzt.

[5]) Herr Prof. König zieht nicht in Betracht, was ich S. 317f ausgeführt habe, wonach Exod. 6,3 nicht sagt, daß Gott überhaupt sich nicht mit dem Namen JW den Vätern offenbart hat, sondern nur, daß er damals, als er mit ihnen den Bund schloß, ihren Nachkommen das Land Kanaan zu geben, sich als E. Sch. und nicht nach seinem Namen JW offenbarte. Daß diese Erklärung zulässig ist, habe ich durch Vergleich mit Jer. 7,22f gezeigt. Hier mag noch bemerkt werden, daß diese Fassung allein dem Exodus-Texte vollkommen gerecht wird. Man erwäge zuerst, daß Exod 6,4 an den Schlußsatz von v. 3 sich nicht anschließen kann. Denn in v. 4 wird eine den Erzvätern gewährte Gnade erwähnt (die Bundesschließung), während v. 3 erzählt, daß ihnen etwas versagt ward (die Offenbarung des JW-Namens). Solche zwei gegensätzliche Aussagen dürfen doch nicht mit וגם (und auch), sondern etwa mit „aber", „jedoch" u. dgl. verbunden werden. Es ist also klar, daß 6,4 sich nicht an v. 3b anschließt, sondern v. 3a fortsetzt, wie schon Bäntsch (S. 46) richtig erklärt: „Nicht nur um ihnen seinen Namen E. Sch. zu offenbaren, ist Gott den Vätern erschienen, sondern auch (וגם), um seine Berith mit ihnen festzustellen." Wenn dem aber so ist, so muß v. 3b als ein parenthetischer Satz gefaßt werden. Es heißt also: „Ich erschien den Vätern als E. Sch. — nach meinem Namen JW offenbarte ich mich ihnen (damals) nicht — und ich habe auch mit ihnen meinen Bund errichtet." Würde hier gesagt sein, daß bisher der Name JW unbekannt war, so würde dieser wichtige Satz nicht blos beiläufig in Parenthese mitgeteilt worden sein.

[6]) Die Ansprache an die Kinder Israel in v. 6—8 beginnt mit „ich bin JW", schließt aber auch mit denselben Worten. Sowie nun der Schluß nicht den Zweck hat, einen neuen Namen anzukündigen, ebenso auch der Anfang. Die Worte können hier dieselbe Bedeutung haben, wie in den anderen von mir angeführten Stellen. Es kann auch zugegeben werden, daß hier gesagt wird, Gott werde nun als JW sich erweisen, indem er seine Verheißungen in Erfüllung bringt. Keinesfalls wird hier JW als ein neuer bisher unbekannt gewesener Gottesname verkündet. Die Worte: „Ich gedachte meines Bundes; darum sage

den Kindern Israel usw." sagen ja deutlich, daß es sich bloß darum handelt zu verkünden, daß jetzt die Zeit der Erfüllung der Bundes-Verheißungen gekommen ist.

[7]) Wer sich die Mühe gibt, meine oben in Note 4 angeführten Darlegungen über Ezechiel und den PC in der Schrift „Die wichtigsten Instanzen usw." Heft I zu lesen, wird meine Beleuchtung von Exod. 6,2f, durch Ezech. 20,5ff vollkommen berechtigt finden.

[8]) Daß sich Gott als JW in seiner tiefern Bedeutung erst bei der Befreiung Israels aus Ägypten gezeigt und daß JW durch die Erwählung Israels zu seinem Volke von diesem als einziger Gott anerkannt wurde, wird ja von niemand bestritten, dies erklärt aber zur genüge den nunmehr fast ausschließlichen Gebrauch des Namens JW für Gott. Es schließt aber keineswegs aus, daß man den Namen schon früher gekannt und daß ein Geschichtsschreiber schon in der Vorgeschichte den Namen JW gebraucht da, wo er schon damals sein Walten als JW erblickt.

[9]) Vgl. dagegen meinen Artikel im „Jeschurun" I S. 272ff, wo bewiesen wird, daß die Namen JW und E. mit Absicht von einunddemselben Verfasser gebraucht werden und daß demnach die Verschiedenheit der Gottesnamen nicht als Kriterium verschiedener Verfasser angesehen werden kann.

[10]) Vgl. aber auch meine Schrift „Die wichtigsten Instanzen usw." Heft II (Berlin 1916), besonders den Abschnitt über Gen. 22 (S. 34ff) und den über Gen. 36 (S. 59ff).

Zum Schluß sei noch Herrn Prof. König mein Dank ausgesprochen, daß er mir durch seine Replik Gelegenheit geboten hat, meinen Artikel über Exod. 6,2ff zu ergänzen. Bezüglich meines Standpunktes gegenüber der Pentateuchkritik habe ich mich im Vorwort zu meinem Leviticus-Commentars ausgesprochen.



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Fortsetzung)

Kapitel II.

Die Juden unter der russischen Herrschaft.

Die Geschichte der Juden Rußlands ist, wie uns nunmehr klar geworden, die Geschichte der Juden Polens unter der

Herrschaft Rußlands. Der Tod der polnischen Judenheit als einer politischen Einheit ist die Geburt der russischen Judenheit. Unser natürlicher Ausgangspunkt ist daher das Jahr 1772, als die erste Teilung Polens zum erstenmal dichte Massen von Juden unter die Herrschaft Rußlands brachte.

Die ersten Anfänge der russich-jüdischen Geschichte.

Als eine Art Einführung will ich jetzt die früheren Versuche der Juden, sich auf russichem Boden anzusiedeln, kurz skizzieren, — Versuche, die zu keinem bleibenden Erfolg führten und mehr für die Altertumskunde, als für die Geschichte von Bedeutung sind. Denn die früheren jüdischen Ansiedelungen in Rußland haben mit der gegenwärtigen russischen Judenheit nicht mehr Beziehungen, als die englische Judenheit aus der Zeit vor der Vertreibung mit den heutigen Juden Englands.

Schon die frühesten Anfänge Rußlands sind mit den Schicksalen der Juden in geheimnisvoller Weise verwoben. Denn die Morgendämmerung der russischen Königsherrschaft wird durch den erbitterten Kampf gegen das mächtige jüdische Königreich der Chazaren bezeichnet, deren Hauptstadt an der Mündung der „Mutter Wolga“, des russischen Rheins, lag. Eine Gesandtschaft dieser Chazaren erschien im Jahre 986 vor dem Fürsten Wladimir, der auf der Suche nach einer neuen Religion die alten geschichtlichen Glaubensbekenntnisse einlud, ihre Ansprüche vorzubringen. Russische Siege zwangen die Chazaren, sich in die Krim zurückzuziehen, wo sie mit den eingeborenen Juden verschmolzen, die sich dort seit undenklicher Zeit, vielleicht noch vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung, angesiedelt hatten.

Teils aus der Krim und teils aus Byzanz nahm schon frühzeitig jüdische Einwanderung ihren Weg nach der alten russischen Hauptstadt Kiew. Die heilige Stadt Kiew, die, obgleich sie im Herzen des Ansiedlungsrayons liegt, heute nur durch die von Zeit zu Zeit erfolgenden Jagden auf die Juden, die dort ungesetzmäßig wohnen, berühmt, — oder, besser berüchtigt, — ist, beherbergte im elften und zwölften Jahrhundert eine blühende jüdische Gemeinde, in deren Händen der Handel

und die Steuerpacht lag, und sie wird von zwei zeitgenössischen jüdischen Reisenden, Benjamin aus Tudela und Petachia aus Regensburg, rühmlichst erwähnt. Wir bemerken sogar Anzeichen einer geistigen Regsamkeit, und es wird berichtet, das ein gewisser Moses aus Kiew mit dem Gaon Samuel ben Ali aus Bagdad im Briefwechsel stand.

Jedoch der von Byzanz aus genährte im Verborgenen schleichende Geist der Unduldsamkeit machte sich bald bemerkbar. Die Geistlichkeit der griechisch-orthodoxen Kirche in Kiew hetzte das Volk gegen die Juden, „die Feinde Gottes", auf, und schon aus dem Jahre 1113 erwähnt die Geschichte einen regelrechten Pogrom, der gegen die Juden jener Stadt angezettelt wurde.

Im fünfzehnten Jahrhundert hören wir von einem gewissen Sacharia, einem Juden aus der gleichen Stadt, der sich in der Republik Nowgorod in Nordrußland niederließ, die schon in jener Zeit ein bedeutsamer Handelsmittelpunkt und Mitglied des Hansabundes war. Sacharia hatte das Glück, oder besser das Unglück, einige griechisch-orthodoxe Priester von der Wahrheit des Judentums zu überzeugen. Die Priester kamen später nach Moskau und begannen, von einigen hochstehenden Persönlichkeiten begünstigt, diese sogenannte „jüdische Ketzerei" in der neuerwählten russischen Hauptstadt zu verbreiten. Die neue Lehre wurde im Jahre 1504 auf das Grausamste unterdrückt, aber flackerte von Zeit zu Zeit bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein immer wieder auf und diente als weiterer Abschreckungsgrund gegen die Zulassung der Juden.

Wir haben einzelne Berichte über andere Juden, denen es gelang, den Zaubergürtel der russischen Grenze zu überschreiten, und von denen einige sogar Leibärzte moskowitischer Fürsten wurden, aber alle diese Versuche waren nur vereinzelt und blieben ohne dauernden Erfolg.

Denn bereits im sechzehnten Jahrhundert scheint die judenfeindliche Politik Rußlands vollständig ausgebildet gewesen zu sein. Im Jahre 1545 gab Iwan der Schreckliche

Befehl, in Moskau die Güter zu verbrennen, die jüdische Kaufleute aus Litauen eingeführt hatten, während im Jahre 1550 derselbe Herrscher das Ersuchen des polnischen Königs Sigismund II schroff zurückwies, der sich Mühe gab, seinen jüdischen Untertanen das Zulassungsrecht für Moskau zu sichern, mit der Begründung, daß die Juden „vergiftete Kräuter (d. h. Heilmittel) in Rußland einführten und die Russen dem Christentum abwendig machten.“ Ein wenig später offenbarte derselbe grausame Despot seinen Antisemitismus in einer Weise, die seines Rufes würdig war. Als er im Jahre 1563 die polnische Stadt Polotzk einnahm, — eine Stadt, die amerikanischen Lesern durch Mary Antin bekannt ist, — gab er Befehl, alle Juden, die die Annahme der Taufe verweigerten, in der Dwina zu ertränken. In dem Vertrag, der im folgenden Jahrhundert (im Jahre 1678) zwischen Rußland und Polen geschlossen wurde, enthält die Klausel, die Kaufleuten aus Polen und Litauen den Eintritt in Moskau erlaubt, die verhängnisvollen Worte; kromje dzidow („Juden ausgenommen“) — jene grausame Formel, die noch bis vor kurzem wie ein Mehltau auf dem russisch-jüdischen Leben lag.

Peter der Große — der Revolutionär auf dem Throne — behielt trotz seines Liberalismus die gleiche judenfeindliche Haltung bei. Alle Vorstellungen, die ihm während seines Aufenthaltes in Holland zugunsten der Juden gemacht worden waren, mißachtete er völlig. Seine Gemahlin und Nachfolgerin, Katharina I, ging noch weiter und veröffentlichte im Jahre 1727 eine strenge Verordnnng: Alle Juden aus der Provinz Klein-Rußland, die im Jahre 1654 dem russischen Reiche einverleibt worden war, und in die den Juden trotz aller Verbote einzudringen gelungen war, sollten ausgetrieben werden.

Ein wenig später war die russische Regierung zu einer Zeit geneigt, den dringenden Forderungen einzelner Provinzen nachzugeben und den zeitweisen Besuch jüdischer Kaufleute zuzulassen. Aber die Bekehrung eines gewissen Wosnitzin, eines Schiffskapitäns, zum Judentum, die das Ergebnis seines

Verkehrs mit dem jüdischen Kaufmann Boruch Leibow war, führte nicht nur zur öffentlichen Hinrichtung beider Verbrecher, sondern auch zur Zurücknahme aller früheren Vergünstigungen.

Die Politik des Schutzes des russischen Reiches gegen die Befleckung mit Juden fand ihre endgültige Formulierung während der Herrschaft der Kaiserin Elisabeth (1741—1762), der Tochter Peter des Großen, die es verstand, griechisch-orthodoxe Frömmigkeit im öffentlichen Leben mit einer sehr zweifelhaften Sittlichkeit in der privaten Lebensführung zu vereinigen.

Da es trotz aller gesetzlichen Verbote den Juden, gezwungen durch den wirtschaftlichen Niederbruch Polens, gelang, in russisches Gebiet einzudringen, so veröffentlichte die fromme Kaiserin im Jahre 1741 einen Erlaß, der die unmittelbare Austreibung „aller Juden, seien sie männlichen oder weiblichen Geschlechts, gleichgültig, welche Beschäftigung, oder welchen Beruf sie haben, aus unserm ganzen Reiche, sowohl aus den groß-russischen, als auch klein-russischen Städten, Dörfern und Weilern" anbefahl. Die Juden sollten „hinfort unter keinen Umständen und unter keinem Vorwand in unser Reich zugelassen werden, außer denjenigen, die bereit sind, die christliche Religion in der griechischen Glaubensfassung anzunehmen; solchen Juden soll nach der Taufe erlaubt sein, im Reiche zu leben, aber es soll ihnen nicht erlaubt sein, es zu verlassen." Als Bewohner von Klein-Rußland und besonders von der neuerdings angegliederten Provinz Livland dringende Vorstellungen an den Senat richteten, indem sie auf die verhängnisvollen wirtschaftlichen Folgen der Ausschließung jüdischer Kaufleute von den Handelsmittelpunkten des Reiches hinwiesen, und der Senat auf Grund dieser Darlegungen die Kaiserin bat, nachzugeben, schrieb Elisabeth ihren berühmten Entschluß nieder (Dezember 1743): „Von den Feinden Christi wünsche ich keinen Gewinn und keine Wohltat". Das Ergebnis dieser Politik war, daß eine große Anzahl von Juden — manche sagen an 35 000 — aus ihren Häusern verjagt wurden, ein Akt christlicher Frömmigkeit, der für manche ähnliche Taten

seitens des orthodoxen Rußlands von einer gewissen Vorbedeutung war.

Die Thronbesteigung Katharinas II oder der Großen (1762—1796) brachte den Juden keine Erleichterung. Da sie persönlich nicht nur von religiösen Vorurteilen sondern auch von religiösen Überzeugungen sich frei wußte, eine Bewunderin von Voltaire und Diderot war, die auch ihr Bewunderung entgegenbrachten, hielt es diese boshafte deutsche Prinzessin, die, wie sie sich selbst rühmte, sich ausschließlich von „Umständen, Meinungen und Verhältnissen“ leiten ließ, für vorteilhaft, die brutale, judenfeindliche Politik ihrer Vorgänger aufrechtzuerhalten. Schon am fünften Tage ihrer Regierung wohnte Katharina II einer Senatssitzung bei, bei der ihr von den Senatoren die Zulassung der Juden in Rußland einstimmig empfohlen wurde. Trotz ihrer liberalen Grundsätze überlegte sie sich, wie sie selbst freimütig in ihren Denkwürdigkeiten berichtet, daß sie, da sie dazu berufen sei, über ein frommes Volk zu herrschen und den orthodoxen Glauben zu verteidigen, da sie, wie wir hinzufügen können, ihren Gatten auf Grund seiner antirussischen Bestrebungen abgesetzt und ermordet hatte, ihre Herrschaft nicht mit einer Maßregel einleiten dürfe, die sie dem Verdacht ihres Adoptivvaterlandes aussetzen könnte. Sie entschloß sich daher, die ganze Frage aufzuschieben, und als sie in demselben Jahre (1762) ein Manifest veröffentlichte, das Fremde aufforderte, sich in Rußland anzusiedeln, fügte sie die verhängnisvolle russische Formel hinzu: kromje dzidow („Juden ausgenommen“). Von demselben Beweggrund geleitet, wies sie zwei Jahre später die wiederholten Bitten der Klein-Russen auf Zulassung jüdischer Kaufleute in ihre Provinz ab, und das einzige Recht, das sie den Juden zubilligte, war die Erlaubnis, die sie im Jahre 1769 gewährte, und die für diese Zeit von reinakademischem Charakter war, sich zusammen mit Griechen, Armeniern und Italienern in den wüsten südlichen Provinzen anzusiedeln, die erst kürzlich unter dem Namen Neu-Rußland angegliedert worden waren.

So stehen wir bei Beginn unseres Zeitabschnitts der Tatsache gegenüber, daß Rußland, ohne bisher Juden zu haben, es dahin gebracht hatte, eine Judenfrage zu haben. Es hatte sich bereits durch eine barbarische Politik gebunden, die die Tore ihres weitausgedehnten und unentwickelten Gebietes der Tatkraft und dem Unternehmungsgeist der Juden verschloß, und Elend und Unheil auf das jüdische Volk häufte, das nun durch das Schicksal in immer größeren Massen unter ihr ungastliches Dach getrieben wurde.

Gegensatz zwischen der polnischen und der russischen Herrschaft.

Wenn wir die Geschichte der Juden unter der russischen Herrschaft mit der unter der Herrschaft Polens vergleichen, stoßen wir auf den durch und durch gegensätzlichen Unterschied der Faktoren, die sie beherrschten. Oberflächlich betrachtet scheint der bestimmende Einfluß in beiden Fällen ein und derselbe zu sein: Die Politik der Herrscher. Aber während die Könige Polens die Urheber der jüdischen Rechte waren, waren die Zaren Rußlands die Begründer der jüdischen Rechtlosigkeit. In Polen kommt die Gegnerschaft gegen die Juden von unten herauf. Sie entsteht unter dem Volke und verfolgt ihren Weg aufwärts bis zum Throne. In Rußland nimmt die Gegnerschaft gegen die Juden ihren Ursprung auf dem Throne und sickert nach und nach nach unten in die Massen des Volkes. Die ganze äußere Entwickelung der russischen Judenheit ist eine ununterbrochene Variation über dieses düstere Leitmotiv, — den Haß der russischen Autokratie gegen Juden und Judentum. Die Melodie kann bis zu einem Pianissimo heruntergehen, das zur Bekehrung und Verschmelzung lockt; oder sie kann zu einem donnernden Fortissimo anschwellen, das mit Verfolgungen und Metzeleien droht, aber das Thema bleibt immer dasselbe: kromje dzidow („Juden ausgenommen"), kein Friede für die Juden, solange sie entschlossen sind, Juden zu bleiben.

Daher stellt die russisch-jüdische Geschichte einen viel weniger verwickelten Prozeß dar, als die Geschichte der polnischen Juden. Die Gegnerschaft gegen die Juden ist nicht, wie es in Polen der Fall war, über eine gesellschaftlich ungleichartige Bevölkerung dünn verstreut; sie ist in den Persönlichkeiten der aufeinander folgenden Herrscher verdichtet. Der jüdische Kampf ums Dasein ist nicht ein Kampf gegen ein Volk mit mannigfaltigen und einander widersprechenden Interessen; er ist der ständige Versuch, dem zusammenpressenden Schraubstock einer machtvoll zentralisierten Autokratie zu entschlüpfen. Er ist nicht ein Kampf um hohe Ziele, um Macht oder Ruhm, er ist ein trüber und niedriger Kampf um ein wenig Luft zum Atmen, um ein wenig Ellbogenraum und vor allem um ein Stück Brot. Er ist nicht ein Kreuzen der Klingen zwischen gleichen Kämpfern; er ist der Kampf der Taube, die sich in den Klauen des Geiers windet. Er ist nicht ein Krieg, der auf offenem Schlachtfelde geführt wird, und dem Sieg oder Niederlage folgt; er ist ein garstiges Ringen in der Dunkelheit gegen einen übermächtigen und erbarmungslosen Feind. Er ist die Art des Kampfes, die in dem nächtlichen Ringen unseres Stammvaters Jakob mit einem mächtigen Gegner ihr ahnendes Vorbild findet. Das Ergebnis ist auch ganz das gleiche gewesen: Israel wird verwundet, aber nicht besiegt, und wir können nur hoffen, daß der Kampf der russischen Judenheit gegen russische Autokratie, oder richtiger der russischen Autokratie gegen die russische Judenheit den gleichen Ausgang nehmen wird; beim Anbruch des Tages wird Israel seinem Gegner ein Segenswort entwinden und wird, durch die Heilkraft der Sonne gesundend, friedlich seinem ihm von der Geschichte gewiesenen Wege entgegenschreiten.

(Fortsetzung folgt)



Professor Kittels Obergutachten.

Besprochen von einem Christen.

(Schluß.)

VI.

Jv.'s Verbot, den Ausländer zu lieben.

(Kittel 43ff.)

Was Prof. K. über das Fremdenrecht, wie es in der Thora kodifiziert ist, zu sagen weiß, dürfte kaum der Meinung der Thora entsprechen. Vor allem ist zurückzuweisen, daß der Satz „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", 3. Mos. 19, 18, in der Thora, wie's „zweifellos feststehe", noch nicht im Sinne Jesu gemeint, sondern nur auf den Volksgenossen, nicht auf alle Menschen, also auch nicht auf den Fremden gehe. Hätte Prof. K. gesagt: in erster Linie auf den Volksgenossen (weil man es doch im Leben in erster Linie mit dem Volksgenossen zu tun hat), so wären seine Worte einwandfrei. Daß aber der Satz auf die Menschen überhaupt gehe, beweisen die zehn Gebote, von denen Prof. K. S. 45 selbst zugibt, daß sie „gewiß zunächst nicht anders denn als sittliche Volksordnung für die israelitische Nation gedacht seien". Wenn „zunächst", dann doch weiterhin als verbindliche Vorschriften für jeden Menschen. Oder wären nach der Intention der Thora, konkreter gesagt: nach der Intention Jv.'s, des Urhebers der zehn Gebote, Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsches Zeugnis, begangen an einem Nichtjuden, gestattet? Sind aber die zehn Gebote jedem Menschen gegenüber verbindlich, dann ist es auch das Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", welches positiv ausdrückt, was die erwähnten Verbote des Dekalogs negativ ausdrücken. Auch dieses Gebot gilt zunächst für den Verkehr mit dem eigenen Volksgenossen, im weiteren Sinn für den Verkehr mit jedem Menschen. Wäre das letztere nicht der Fall, so würde Mose (oder vielmehr: Jv.) es nachdrücklich betont haben. Nein, nicht erst Jesus war es, der diese Thora-Vor-

schrift auch auf die allgemeine Menschenliebe bezog, sondern bereits Mose hatte es so gemeint. Jesus hatte aber Anlaß, einer zu seiner Zeit im Schwange gehenden Deutung dieser Vorschrift entgegenzutreten, als ob es Wille des Gesetzgebers sei, bloß den israelitischen Volksgenossen zu lieben, andere Menschen aber nicht. In der Tat lesen wir, zur Bestätigung des von Jesus den damaligen Gesetzesauslegern gemachten Vorwurfs, im Sifra (3. Mos. 19. 18) folgendes: „Die Schrift sagt: »Du sollst nicht rachgierig sein noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volkes«, dagegen magst du Rache üben und Zorn halten gegen die, welche nicht zu deinem Volke gehören לאחרים gegen andere)." Diese Auslegung trifft nicht die Meinung Mose's, gegen sie protestiert Jesus und stellt Mose's Meinung fest. Und nicht Jesus allein. Auch der Tanna Simon ben Assaj (um 110 n. Chr.) sagt: Das Schriftwort (1. Mos. 5, 1) »Dies ist das Buch der Abkunft Adams; am Tage, da Gott den Menschen schuf, in der Aehnlichkeit Gottes machte er ihn« ist ein noch größeres Prinzip der Thora als das von Rabbi Akiba aufgestellte große Prinzip der Thora „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst". Ben Assaj will sagen: Die stete Rücksicht auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist eine weitere und festere Grundlage der gesellschaftlichen Sittenlehre als das Gebot, den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Diesen Ausspruch Ben Assaj's erläuternd sagt der Agadist Tanchuma (um 350): „Sage nicht: »Nachdem ich Schimpf und Erniedrigung erduldet, soll auch mein Nächster (חבירי) sie erdulden«, sondern wisse, wen du dann schmähen würdest: den in Gottes Ebenbild Erschaffenen." (s. Bacher, Ag. Tann. I 420.)

Ehe wir weitergehen zu den von Prof. K. der Thora angehängten Makeln bezüglich ihrer Vorschriften im Fremdenrecht, ist es vielleicht gut, zunächst einmal in einem Gesamtbild die alttestamentlichen Grundsätze in der Behandlung des Nächsten zu prüfen. Das „Calwer Bibellexikon, Biblisches Handwörterbuch" von P. Zeller (1885) sagt S.

616 im Artikel „Nächster“ Folgendes: „Die Erkenntnis, daß jeder Mensch unser Nächster ist, war dem Heidentum verschlossen. Es hatte keinen Menschheitsbegriff, weil nicht den rechten Gottesbegriff. Die Menschen zerfielen ihm in Volksgenossen und Barbaren, in Sklaven und Freie, und es wäre den Griechen als eine lächerliche Forderung erschienen, den Barbaren und Sklaven, Bettler, vollends Feinde zu lieben wie sich selbst. So sehr fehlte dem Heidentum die Humanität, das Erbarmen. Hingegen hat wie alles christliche, so auch die Nächstenliebe im Alten Testament ihre Wurzeln. Schon nach der Sintflut, wenn Gott grundlegend das soziale Zusammenleben der neuen Menschheit regelt, wird das Verbot, nicht zu töten, darauf zurückgeführt, daß jeder Mensch unser Bruder und nach Gottes Bilde geschaffen ist, 1. Mos. 9, 5. 6. Es kann also unmöglich richtig sein, wenn z. B. Lemme meint, der im Dekalog gemeinte Nächste sei nur Glied des Volkes Israel. Nach der anthropologischen Voraussetzung des Alten Testaments muß man überhaupt in jedem Menschen einen Bruder sehen, der zu Gottes Bild geschaffen ist. Es ist ein Unrecht, Heiden außer im Kriege zu töten, vielmehr wurden solche gespeist und getränkt (2. Kön. 6, 22); Heiden nicht den Eid zu halten (2. Chr. 36, 13), Heiden zu bestehlen und zu belügen (2. Kön. 5, 27), der Bekehrung der Heiden sich nicht zu freuen (Jon. 4, 11). In demselben Kapitel, dem das Gebot der Nächstenliebe entnommen ist (3. Mos. 19, 18), wird sie ausdrücklich nicht auf die Volksgenossen beschränkt: auch den Fremdling, der bei dir wohnt, sollst du lieben wie dich selbst (V. 33. 34), und zwar aus dem echt humanen Grund, weil du aus Erfahrung weißt, wie es Fremdlingen zumute ist, also weil alles, was wir uns von andern wünschen, auch ihnen von uns gebührt, und weiter, weil ich der HErr dein Gott bin, der die Fremdlinge liebt, 5. Mos. 10, 18. 19. Fremdling wie Witwe und Waise, Arme und Leviten werden

vom Gesetz besonders human behandelt. Ebenso ist auch der Feind schon im A. T. ins Gebot der Nächstenliebe eingeschlossen, sowohl nach Gesetz und Weisheitsschriften als nach der Praxis eines David, Elisa oder 2. Chr. 28, 15. Selbst der Verbrecher soll human behandelt werden, weil er Bruder ist, 5. Mos. 25, 3." So weit das Calwer Bibellexikon. Wir fügen dazu noch im Auszug, was Winer im Bibl. Realwörterbuch[3], Artikel „Fremdling" sagt:

„Fremde גרים d. h. Nichtisraeliten, welche unter Israeliten sich aufhielten, werden im mosaischen Gesetz dem Mitleid und der Humanität der Israeliten empfohlen, ferner zur Teilnahme an gewissen den Armen vorbehaltenen Prärogativen berechtigt, nämlich zum Mitgenuß der Festmahlzeiten ... Vor Gericht hatten sie mit den Eingeborenen gleiche Rechte ... Wenn sie sich der Beschneidung unterwarfen, wurden sie nationalisiert, die Aegypter und Edomiter im 3. Glied. Nur Ammoniter und Moabiter, Kastrierte und Abkömmlinge von Prostituierten waren ganz von dieser Vergünstigung ausgeschlossen". Von den bei Winer angeführten bibl. Belegstellen heben wir hervor 2. Mos. 23, 9: „Den Fremdling bedrücke nicht, denn ihr wisset, wie dem Fremdling zumute ist, da ihr Fremdlinge in Aegypten gewesen seid"; 3. Mos. 19, 34: „Wie der Eingeborene unter euch sei euch der Fremdling, der bei euch weilet, und du sollst ihn lieben wie dich selbst"; 5. Mos. 10, 18. 19: „Jv. schaffet Recht den Waisen und Witwen und hat die Fremdlinge lieb, ihnen Speise und Kleider zu geben. Darum sollt auch ihr die Fremdlinge lieben, denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Aegyptenland."

Im Talmud (Baba mezia 59 b) heißt es, R. Elieser habe in der Thora 36 (nach einer anderen Version: 46) Stellen gezählt, in denen liebreiches Verhalten gegen die Fremden gepredigt wird. Wir wissen nicht, ob es tatsächlich so viele sind, und ob nicht R. Elieser die „Thora" im weiteren Sinne gemeint hat, nämlich die ganze heilige Schrift, die ja nicht

selten (vgl. nomos Joh. 10, 34) mit dem Ausdruck „Thora“ bezeichnet wird (s. Bacher, Terminologie 1 197). Jedenfalls beweisen die angeführten Stellen, daß die von der Thora vorgeschriebene Fremdenbehandlung ein Muster von Humanität zu nennen ist. Trotzdem findet Prof. K., daß die Thora lieblos gegen die Fremden ist. Mit Nachdruck hält er dem Prof. Cohen entgegen: „Sollte Prof. Cohen wirklich nicht wissen, daß das Alte Testament streng scheidet zwischen Fremdling und Fremdling, und daß hier der „ger“ d. h. der in das Verhältnis des Gastrechts und der Schutzbürgerschaft eingetretene und daher dem hilfsbedürftigen Volksgenossen vielfach gleichgestellte Fremdling gemeint ist, daß aber von dem eigentlichen Ausländer, dem Volksfremden im Vollsinn (nochri), ganz anderes gilt? Eben damit fällt sein Beweis hin und schlägt in das Gegenteil um.“ Der Leser wird erwarten, daß nun Thora-Stellen genannt werden, um diese schwere Anklage gegen Mose und in letzter Linie gegen Jv. zu rechtfertigen. Prof. K. sagt S. 45: „Den Volksgenossen darf man nach dem Gesetz, wenn er das Darlehen nicht heimzahlt, nicht drängen, wohl aber den Fremden (nochri) 5. Mos. 15, 3, von jenem keinen Zins nehmen, wohl aber von diesem (5. Mos. 23, 20 f.) Ja, man darf ihn nicht einmal lieben (5. Mos. 23, 3); Jv. verbietet es.“ So weit Prof. K. Hier reiht sich Irrtum an Irrtum. Wo steht in der Thora ein Wort, daß man den Volksgenossen, wenn er das Darlehen nicht heimzahlt, überhaupt nicht drängen darf? Denn 5. Mos. 15, 3 handelt lediglich vom siebenten Jahr, welches ein Erlaßjahr ist. Nur im siebenten Jahr ist es verboten, von seinem Nächsten, dem man etwas geliehen hat, es einzumahnen; „von einem nochri magst du es einmahnen, aber dem, der dein Bruder ist, sollst du es erlassen.“ In den anderen 6 Jahren also darf man auch vom israelitischen Bruder eine Schuld einfordern, nur im siebenten Jahre nicht. Denn in diesem Jahr, welches ein Brachjahr ist, in dem alle Aecker brach liegen,

hat der Ackerbesitzer keine Einnahme, von der er bezahlen kann. Schuldner, die nicht arm sind, ging diese Rechtswohltat nicht an, bemerkt mit Recht Michaelis (Mos. Recht III, 106); denn das Kapitel handelt nur von armen Schuldnern.*) Den Ausländer (nochri) ging die Gottesruhe des Volkes Gottes im siebenten Jahre überhaupt nichts an; da er auch im siebenten Jahre seine Geschäfte (Handelsgeschäfte) besorgen darf, so kann er auch bezahlen. Keil sagt z. St.: „Diese Bestimmung atmet keinen Fremdenhaß, sondern gestattet den Israeliten nur, das jedem Gläubiger zustehende Recht, seine Schuld einzufordern, gegen die Ausländer auch im Sabbathjahre geltend zu machen. Eine Härte lag darin nicht, weil die Fremden im siebenten Jahre wie in jedem andern Jahr ihr gewöhnliches Einkommen haben konnten." Es ist schwer zu begreifen, wie Prof. K. diese Sabbathjahrsvorschrift in obigem Sinn auslegen konnte.

Nicht besser steht es mit dem andern von ihm gebrachten Schriftbeweis 5. Mos. 23, 20: „Du sollst deinem Bruder keinen Zins auflegen, Geldzins, Speisezins, Zins an irgend-

*) Der folgende 4. Vers wird bezüglich der strittigen Partikel אפס כי verschieden übersetzt. Keil: „Nur daß kein Armer bei dir sein soll!" Der Zusammenhang ist nach Keil: „Den Fremden brauchst du im 7. Jahr die Schuld nicht nachzulassen; du hast nur dafür zu sorgen, daß bei oder unter dir kein Armer sei, daß du nicht durch Bedrückung der Brüder, die von dir geliehen haben, ihre Verarmung herbeiführst oder vermehrst." Wo also nicht zu besorgen ist, daß man durch Eintreibung der verfallenen Schuld seinen Bruder arm macht oder seine Armut vermehrt, da ist das Eintreiben auch vom Israeliten gestattet. — Michaelis übersetzt: „Wegen dessen, was du an deine Bruder zu fordern hast, sollst du Aufschub geben, es wäre denn, daß er (der Borgende) kein Armer unter dir ist." Also: wenn er nicht arm ist, dann ist der Aufschub nicht befohlen. — Wir sehen, bei jeder dieser sprachlichen Auffassungen tritt zu Tage, daß dies Gesetz der armen, aber nicht der bemittelten Schuldner wegen gegeben ist. [Weder der Talmud noch m. W, irgend einer der jüdischen Exegeten hat diese Auffassung des V. 4 sich zu eigen gemacht, ebensowenig wie die meisten nichtjüdischen Exegeten. Der Sinn ist einfach, wenn Israel des Gebot Dt 15 1—3 hält, dann wird kein Armer vorhanden sein, der ein Darlehen braucht. — Das gleiche gilt von den Ausführungen des gesch. Vfs. zu Ex. 22, 24 u. Lev. 25, 35 f. auf S. 654. Der Herausgeber.]

einer Sache, die verzinst werden kann. Dem Ausländer (nochri) sollst du Zins auflegen, aber deinem Bruder sollst du nicht Zins auflegen." Es empfiehlt sich, zunächst einmal einen christlichen Ethiker der strengsten Richtung in der Zinsfrage überhaupt sprechen zu lassen, weil so der von Prof. K. der Thora gemachte Vorwurf liebloser Fremdenbehandlung besonders deutlich erscheint. Vilmar sagt in seiner „Theologischen Moral" (1871) Bd. I, S. 282: „Es ist lange Zeit in der christlichen Kirche angenommen worden, daß zu dem vom Apostel Tit. 1, 7. 11; 1. Petr. 5, 2 verbotenen „schändlichen Gewinn" die Zinsabnahme im allgemeinen gehöre. Dies begründete man mit 2. Mos. 22, 24, 3. Mos. 25, 36 u. 5. Mos. 23, 20, wo die Zinsnahme נשך allerdings verboten, in der letzgenannten Stelle indes dem Fremden gegenüber erlaubt wird. In der Reformationszeit und später erregte diese Sache die größten Streitigkfeiten und die bedenklichsten Bewegungen, z. B. in Regensburg 1587, wo fünf Pfarrer, welche gegen die Zinsnahme gepredigt hatten, aus der Stadt verwiesen wurden, auf Gutachten Jakob Andreä's (s. Arnold, Ketzer- und Kirchenhistorien 2, 374 f.). Die Pietisten und Andere kämpfen noch immer für die Unrechtmäßigkeit der Zinsnahme. Dagegen hat Melanchthon in der Originalausgabe der Augsburgischen Konfession Art. 28 die Zinsnahme ausdrücklich unter den weltlichen Ordnungen aufgeführt, in welche die geistliche Gewalt sich nicht einzumischen habe. Dies ist auch das Richtige. Jedenfalls ist die Zinsnahme von solchen Kapitalien, welche zur Betreibung von Geschäften (zum Erwerb, Gewinn) jeder Art verborgt werden, etwas völlig Berechtigtes." Und nun zurück zu 5. Mos. 23, 20! Wird etwa Prof. K., im Sinne der erwähnten Pietisten, das in der ganzen gesitteten christlichen und nichtchristlichen Welt übliche Zinsnehmen als etwas Unsittliches, Ungerechtes verurteilen wollen? Ist's aber keine Sünde, wie kann er Anstoß daran nehmen, daß die Thora erlaubt, von Ausländern für geliehene Kapitalien Zinsen zu nehmen? Wie kann er darin eine Unfreundlichkeit und Lieblosigkeit

gegen die Fremden sehen, welche zeige, daß der Ausländer „ganz anders", völlig anders behandelt werde als der Einheimische? Und zu allem hin stellt sich heraus, daß die Thora selbst das Zinsnehmen auch unter Israeliten in früheren Gesetzen nicht schlechthin verboten hat. Von den 3 Thora-Stellen, die von der Zinsnahme handeln, sagen nämlich zwei (2. Mos. 22, 24; 3. Mos. 25, 35—37) ausdrücklich, daß der Bruder, dem man keine Zinsen abnehmen darf, ein Armer ist. Einem armen Bruder sollst du keine Zinsen auferlegen. Wenn folglich ein Bruder nicht arm ist, so darf ich nach diesen beiden Gesetzen Zinsen von ihm verlangen und mir zahlen lassen. Wir sehen, daß in diesen beiden Gesetzen der bemittelte Israelit und der Ausländer einander gleichgestellt sind. Davon sagt Prof. K. kein Wort. Wie steht es nun mit der dritten, von Prof. K. allein ins Feld geführten Thora-Stelle 5. Mos. 23, 21? Tatsächlich handelt diese nicht mehr wie die beiden früheren von armen Israeliten, sondern von den Israeliten überhaupt, sie verbietet schlechterdings das Zinsnehmen unter Israeliten und erlaubt es nur mehr im Verkehr mit Ausländern. „Das Zinsverbot", sagt Oettli im Kommentar z. St., „ist absolut, berücksichtigt aber nicht den eigentlichen Geschäftsverkehr, sondern Ausbeutung der Verlegenheit der Armen." Oettli scheint also zu meinen, daß auch diese Deuteronomium-Stelle das Zinsnehmen unter bemittelten Israeliten im eigentlichen Geschäftsverkehr gestattet. Das ist aber im Text mit nichts angedeutet. Aber darin dürfte Oettli auf richtiger Fährte sein, wenn er auch in diesem deuteronomischen Gesetz lediglich eine Rechtswohltat für die Armen sieht. Nicht um der reichen Israeliten, sondern um der armen willen ist auch diese ditte Vorschrift gegeben. Den Armen zugut soll es verboten sein, daß man überhaupt keinem Juden, auch nicht dem bemittelten, Zinsen auferlegt. Wie ist das zu verstehen? Die Thora enthält darüber keine Andeutung. Es ist aber eine sehr ansprechende und der Wahrheit nahe Erklärung, welche wir bei Michaelis lesen. Er sagt, daß in

den 40 Jahren, welche nach dem Zeugnis der Bibel zwischen jenen beiden ersten Gesetzen und diesem letzten liegen, das Verhalten der Reichen es notwendig gemacht haben wird, die Armen vor ihren Chikanen zu schützen, z. B. wenn ein Reicher den Armen, der ein Darlehen suchte, nötigte, daß er sich für reich ausgäbe, und dann Zinsen von ihm nahm. Ausführlich schildert Michaelis dergleichen aus dem Leben gegriffene Chikanen im „Mos. Recht“ III, 83 ff. „Ein solcher Mißbrauch“, sagt er S. 85, „mußte den Gesetzgeber früher oder später nötigen, entweder sein Gesetz (näml. das 2. Mos. 22, 24 und 3. Mos. 25, 35—37 gegebene) unnütz werden zu lassen oder die Zinsen ohne Unterschied zwischen armen und reichen Schuldnern zu verbieten. Dies letztere tut Moses, da er im 40. Jahr nach dem Auszug aus Aegypten von neuem Gesetze gibt: er läßt es erlaubt bleiben oder vielmehr er erlaubt ausdrücklich, von Fremden Zinsen zu nehmen, allein unter Israeliten gegeneinander verbietet er alle und jede Zinsen sclechterdings.“ Es ist eigentlich unnötig, bei einer klaren Sache mehr als einen Zeugen zu zitieren. Gleichwohl möge auch noch Saalschütz zu Worte kommen. In seinem „Mosaischen Recht“ (2. Aufl.) lesen wir S. 279: „Nur von dem Ausländer, der nicht als Armer ins Land kam, um sich Geld zu leihen, ist es gestattet, die überall unter Kaufleuten üblichen Vorteile in Anspruch zu nehmen, gleichwie man von ihm auch im siebenten Jahr die verfallene Schuld ebenso wie sonst eintreiben durfte, da die besonderen Verhältnisse des Erlaßjahres, in welchem die Aecker nicht bebaut wurden und der einheimische Schuldner keinen Ertrag hatte, von dem er die Schuld bezahlen konnte, auf den in anderen Ländern wohnenden keine Anwendung fanden.“

Wir können nach dem allem die von Prof. K. behauptete lieblose Stellung der Thora gegen die Ausländer nur als Verkennung des Sinnes der Bibelworte bezeichnen. Eine womöglich noch schwerere Verkennung ist es, wenn Prof. K. fortfährt: „Ja, man darf ihn (den Fremden) nicht ein-

man lieben (5. Mos. 23, 3); Jv. verbietet es." Es sieht wie ein schlimmes Omen aus, daß gleich die Zahlenangabe des Zitats falsch ist. Der 3. Vers spricht nicht von Fremden, sondern von in Blutschande Erzeugten; diese sollen auch im 10. Geschlecht nicht d. h. niemals in die Gemeinde Jv.'s kommen. Das hat aber mit Prof. K.'s Anklage gegen Jv., daß er verbiete, die Fremden zu lieben, nichts zu tun. Erst Vers 4—6 ist von Fremden die Rede. Aber wohlgemerkt: nicht von den Fremden überhaupt, wie die Worte Prof. K.'s aufgefaßt werden müssen und sicherlich auch von den Richtern in Leipzig nicht anders verstanden wurden, sondern nur von gewissen fremden Völkern, mit denen es eine besondere Bewandtnis hatte. Es ist nicht zu billigen, daß Prof. K. diese besondere Bewandtnis verschweigt und in Bausch und Bogen behauptet, daß Jv. nach dem zitierten Schriftwort es verbietet, den Fremden d. h. jeden Fremden zu lieben. So ist die Sache nicht. Das zeigt schon der Wortlaut der betreffenden Verse: „Es soll kein Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde Jv.'s kommen (d. h. nicht aufgenommen werden); auch das 10. Geschlecht soll ihnen nicht kommen in die Gemeinde Jv.'s ewiglich, darum daß sie euch nicht entgegengekommen sind mit Brot und Wasser auf dem Wege bei eurem Auszug aus Aegypten, und daß er (der Moabiterkönig) gegen dich den Bileam, Sohn Beor's, gedungen hat, dich zu verfluchen. Aber Jv., dein Gott, war nicht willens, dem Bileam Gehör zu geben, und es verwandelte dir Jv., dein Gott, den Fluch in Segen, weil Jv., dein Gott, dich lieb hatte. Nicht sollst du ihr Wohl und Bestes suchen alle deine Tage auf ewig." Wir werden diesen Versen sofort nähere Betrachtung widmen, möchten aber zuvor, um die Behauptung K.'s klarer zu stellen, noch die beiden folgenden Verse anführen: „Du sollst den Edomiter nicht verabscheuen, denn er ist dein Bruder; du sollst den Aegypter nicht verabscheuen, denn ein Fremdling bist du in seinem Lande gewesen." Sieht das wie ein Gebot Jv.'s aus, die Ausländer

nicht zu lieben? Also die Ammoniter und Moabiter sollen nie Bürgerrecht unter den Israeliten erlangen können wegen ihrer bewiesenen Feindschaft gegen das Volk Jv.'s; nicht nur haben sie den Israeliten in der Wüste Zufuhr und Wasser verweigert, sondern die Moabiter haben sogar den Bileam gedungen, ihnen zu fluchen. Dadurch haben sie den Fluch auf sich geladen, der nach dem untrüglichen Worte Gottes (1. Mos. 12, 3), dessen Wahrheit selbst Bileam vor dem Moabiterkönig Balak bezeugen mußte, („wer dich segnet, ist gesegnet, wer dich verflucht, ist verflucht" 4. Mos. 24, 9), alle trifft, welche Israel fluchen. Deshalb soll Israel nimmermehr ihr Heil und Wohlergehen suchen (d. h. sich angelegen sein lassen). Hiermit wird, wie Oettli bemerkt, nicht Haß gegen diese Völker geboten, aber Gleichgültigkeit, weil sie von vornherein nähere Beziehungen abschnitt. Michaelis (Mos. Recht I, 326) nennt das, was Moses mit diesen Worten gebietet, „Kaltsinnigkeit gegen einen Staat, der uns beleidigt hat, dergleichen Europa noch jetzt täglich vor Augen siehet" (geschrieben im J. 1770). Fast fällt die Milde dieses Thora-Gebotes auf. Es wird nicht geboten, Böses mit Bösem zu vergelten, nicht geboten sich an Ammon und Moab zu rächen; es wird sogar (5. Mos. 2, 9. 19) ausdrücklich verboten, diese beiden Völker zu bekriegen: „Nicht sollst du Moab befeinden und befehden"; „nicht sollst du die Ammoniter befeinden und befehden." Lediglich ihr Heil und Wohlergehen sollen die Israeliten sich nicht angelegen sein lassen, keine Freundschaft mit ihnen haben, keine Bündnisse mit ihnen schließen. „Vermutlich war (sagt Michaelis, Mos. Recht I, 326) die Meinung Moses nicht, daß diese Erbfeindschaften vollkommen ewig sein sollten: sie sollten aber dauern, bis das israelitische Volk wegen der ehemaligen Beleidigungen eine gewisse Art von Genugtuung erlangt hätte. Solange das nicht geschah, dauerte das Gesetz." Wäre die deutsche Nation durch jene nationale Besonderheit ausgezeichnet, die dem Volke Israel eignete, nämlich Gottes erwähltes Volk zu sein, welches Gesetz würde wohl Gott den Söhnen Deutschlands vorschreiben

bezüglich ihrer künftigen Stellung zu England? Würde für das unübersehbare Böse, das England uns zugefügt hat, eine Vorschrift genügen, die lautet: „Nicht sollst du ihr Wohl und Bestes suchen alle deine Tage auf ewig“? Und würde wohl Prof. K. solch eine von Gott den Deutschen gegebene Vorschrift so auslegen, daß Gott hiermit verbiete, die Fremden überhaupt zu lieben?

Was für ein Vorwurf bleibt nun an der Thora hängen? Es erscheint unbegreiflich, wie Prof. K. sie ungefähr das Gegenteil von dem sagen läßt, was geschrieben steht, und damit dem Worte Gottes selbst zu nahe tritt.



Die Josephserzählung.

Von Rabbiner Dr. Jakob Horovitz, Frankfurt a. M.

Den Lesern dieser Zeitschrift, auch denjenigen, welche sonst keinerlei Einblick in die neuere Bibelwissenschaft gewonnen haben, ist schon aus den bedeutsamen, in diesen Blättern veröffentlichten Arbeiten D. Hoffmanns bekannt, daß die moderne Bibelkritik die sogenannte Quellenscheidung im Pentateuch, d. h. seine Zerlegung in eine Reihe verschiedenartiger und zu verschiedenen Zeiten gewordener Bestandteile, als eine unumstößliche Tatsache ansieht. Die wichtigsten dieser angeblichen Grundschriften, von denen je zwei als zueinander in innigen Beziehungen stehend gedacht werden, sollen sein P und H, Priesterschrift und Heiligkeitsgesetz sowie E und J, welche diese Namen nach den Anfangsbuchstaben der bezüglichen Gottesnamen führen. Zu diesen Werken trete dann im Deuteronomium noch ein fünftes: D, das Werk des Deuteronomikers. So sicher glaubt man sich dieser Teilung, daß man sie nicht nur im allgemeinen behauptet, sondern gar noch in verschiedensten Bibelausgaben durch verschiedene Schrift oder auch durch ver-

schiedene Farben bis ins einzelne festzulegen und bezeichnen zu dürfen wähnt, als hätte man urkundliche Belege zur Hand, welche Sätze bzw. Satzteile der einen oder der anderen Quelle zuzuschreiben seien.

Sind manche sonstige Grundvoraussetzungen der Bibelkritik, namentlich die, daß das alte Israel, zur mosaischen Zeit eine „illiterate Horde“ gewesen sei, wie einer ihrer bekanntesten und einflußreichsten Vertreter sich einmal ausdrückt, durch die Entdeckung vieler Inschriften, namentlich aber durch die Auffindung des Gesetzeskodex des Königs Hammurabi als vollkommen irrig erwiesen und auch von einer Reihe ihrer früheren Gläubigen aufgegeben worden, so besteht jene angebliche Quellenscheidung doch auch für die meisten unter denjenigen zu recht, welche sich von vielen ihrer sonstigen Theorieen freigemacht haben.

Es ist darum ein unbestreitbares Verdienst, das sich Dr. B. Jacob, Rabbiner in Dortmund, durch eine gegen die Quellenscheidung gerichtete Schrift, „Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch“ (Leipzig 1916 M. W. Kaufmann) erworben hat. Ueber die Hauptabsicht seiner Anhandlung schreibtder Verfasser im Vorwort: „Die Scheidung der Quellen des Pentateuch gibt sich als eine von tiefster Sprachkenntnis geleitete, in jahrhundertelanger Arbeit ausgebildete kritische Technik und tritt mit solcher Selbstsicherheit auf, daß der Zweifel eingeschüchtert verstummt, und kein Unerfahrener sich ohne ihre Führung in das kunstvoll verschlungene Labyrinth hineingetraut, das sie selbst geschaffen hat. Die vorliegende Untersuchung möge an einer Probe zeigen, wie wenig jene Ehrfurcht oder Resignation gerechtfertigt ist.“

In diesem einen Ziele seiner Untersuchung tritt also Jacob D. Hoffmann, dem unermüdlichen Altmeister auch auf diesem Gebiete, an die Seite, so sehr er im übrigen ganz andere Wege einschlägt und auch in seiner religiösen Auffassung einen anderen Standpunkt vertritt.

Die Probe, die er sich ausgesucht hat, ist die Josephsgeschichte.

Diese hat der Zerstückelung verhältnismäßig lange widerstanden. Entscheidend wurde auch hier ein Wort Wellhausens: „Die Hauptquelle ist J E. Es ist zu vermuten, daß das Werk hier wie sonst aus J und E zusammengesetzt sei; unsere früheren Ergebnisse drängen auf diese Annahme und würden erschüttert werden, wäre sie nicht erweisbar. Ich halte also das Beginnen „diese fließende Erzählung“ von Joseph nach Quellen zerstückeln zu wollen (dies gegen Nöldeke), nicht für verfehlt, sondern so notwendig wie überhaupt die Dekomposition der Genesis.“

Mit Recht darf Jacob diese Sätze folgendermaßen kennzeichnen: „Das Prinzip fordert die Zerlegung, also muß sie durchgeführt werden“.

Diese Arbeit haben denn auch die Schüler Wellhausens so gründlich besorgt, daß Hermann Gunkel, Professor an der Universität Berlin, Handkommentar zum A. T. herausgegeben von W. Nowack I, 1 Genesis, 2. Aufl. Göttingen 1902 S. 353 f. in schärfstem, nun auf die Spitze getriebenen Gegensatz zu Theodor Nöldeke sagen kann: „das Kapitel ist voll von Dubletten und Wiederholungen . . . . . ., die zwei in sich zusammenhängende, wohl komponierte und charakteristisch voneinander verschiedene Varianten ergeben.“

Goethe sagt einmal im vierten Buch von Wahrheit und Dichtung in bezug auf die Josephsgeschichte: „Höchst anmutig erscheint diese kurze Erzählung, und man fühlt sich berufen, sie ins Einzelne auszumalen“, wie er denn einen solchen Versuch bekanntlich in einem Jugendwerk unternommen hat. Merkwürdig! Den modernen Kritikern ist sie viel zu lang Aber wir hören's ja: Die Darstellung der Bibel darf auch hier nicht mehr einheitlich sein, ja ihre Nicht-Einheitlichkeit muß bewiesen werden, denn sonst geriete ja die ganze moderne Quellenscheidung des Pentateuch ins Wanken.

Meine Darlegungen knüpfen an die Arbeit von Jacob an, den ich namentlich in den ersten Kapiteln häufig werde selbst sprechen lassen, wollen aber darüber hinaus neben

kritischen Zwischenbemerkungen und Randglossen auch neue Gesichtspunkte für die Erklärung darbieten. Das letzte Kapitel soll dann eine eingehende Kritik der positiven Beiträge Jacobs für die Exegese bringen. Schon im vorhinein sei bemerkt, daß dieser in der Zurückweisung der Kritik zumeist Beifall verdient, da aber, wo er selber Neues vorträgt, nicht selten die schärfste Kritik herausfordert.

* * *

Eine Reihe von scheinbaren Widersprüchen in der Josephsgeschichte kommen der Hypothese Wellhausens und seiner Jünger im ersten Augenblick zu Hilfe. Nach 37, 28b und 39, 1 sind es die Ismaeliter, nach 37, 28a und 36 die Midianiter, an die Josef verkauft wird. Ferner sagt Josef selbst, 40, 15, er sei aus dem Lande der Hebräer gestohlen worden, während er 45, 4 die Brüder erinnert, sie hätten ihn verkauft.

„Hierbei hat die Quellenscheidung angesetzt. Daß Joseph von den Brüdern an die Ismaeliter verkauft worden sei, sei die Variante von J; daß ihn die Midianiter geraubt und nach Ägypten verkauft haben, erzähle E. Hiernach scheiden sich auch die beiden Brüder, die für Joseph eintreten, Reuben gehört E. Juda J. Und dies ist ein gewichtiges Argument, dass als die Heimat von J das judäische Südreich, von E das nördliche Zehnstämmereich zu bestimmen. Auch die Motive des Hasses der Brüder verteilen sich in gleicher Weise. Nach J beneiden die Brüder den Joseph wegen des bunten Rockes, den ihm der Vater hat machen lassen, nach E hassen sie ihn wegen der Träume. Und so werden noch zahlreiche andere Differenzen aufgedeckt.“ Jacob S. 6.

Wie steht es um diese Behauptung?

Schon gleich eine ihrer ersten Voraussetzungen erweist sich bei näherem Zusehen als trügerisch.

1. Wer hat Joseph verkauft?

So sehr verbreitet die Meinung ist, die den meisten von uns schon wie in Fleisch und Blut übergegangen scheint, daß nämlich die Brüder Joseph verkauft haben, in der Bibel wird dies gleich an der Stelle, an welcher man eine solche Mitteilung doch in erster Linie erwarten sollte, nicht gesagt.

Der 28. Vers des 37. Kapitels lautet in deutscher Uebersetzung: — „Nun kamen midianitische Männer vorüber, Kaufleute, die zogen Joseph aus der Zisterne herauf. So verkauften sie Joseph an die Ismaeliter um zwanzig Silberlinge. Und sie brachten Joseph nach Aegypten."

„Nichts berechtigt, zu וימכרו oder schon zu וימשכו ein neues Subjekt anzunehmen, es rückwärts über die Midianiter hinweg in אחיו Vers 27 zu finden und die Worte „nun kamen midianitische Männer vorüber" für eine Parenthese zu erklären, die mit und ohne Quellenscheidung ebenso überflüssig wie ungeschickt und störend ist .... Dreimal wird der Verkaufte, über dessen Person doch ein Zweifel nicht bestehen kann, mit Namen genannt, aber die Verkäufer, die, wenn es die Brüder hätten sein sollen, recht geflissentlich genannt werden müßten, werden gänzlich verschwiegen." Jacob S. 12 f.

Von namhaften älteren Auslegern der Schrift ist denn nun auch die Wahrheit längst erkannt worden. R. Samuel ben Meïr, der große Enkel des großen Raschi, schreibt zu unserer Stelle:

Während sie nun ihre Mahlzeit einnahmen und sich etwas entfernt vom Brunnen hielten, um nicht beim „Blut zu essen", und auf die Ismaeliter, die sie gesehen hatten, warteten, aber noch ehe diese herangekommen waren, zogen andere midianitische Männer des Weges, die sahen ihn im Brunnen und zogen ihn heraus. So verkauften ihn die Midianiter an die Ismaeliter. Man hat also zu sagen, daß die Brüder nichts davon wußten. Wie wohl es nun 45,4 heißt: „daß Ihr mich nach Ägypten verkauft habet", so ist das so zu erklären, daß ihre Handlungsweise mittelbar zu seinem Verkaufe beigetragen hat. Dies scheint mir, vertieft man sich in das Schriftwort, sein wirklicher Sinn. „Denn es zogen midianitische Männer vorüber" kann nur heissen: zufällig, und sie eben verkauften ihn an die Ismaeliter. Aber auch, wenn man erklären wollte, sie, nämlich die Brüder, verkauften ihn, müßte man sagen, daß sie den midianitischen Händlern den Auftrag gaben, ihn aus der Grube zu ziehen, und daß sie ihn danach an die Ismaeliter verkauften.

Diese Auslegung hat bei den jüdischen Erklärern großen Anklang gefunden. Bechai, Chiskuni, Baal haturim, in neuerer Zeit Mendelssohn, Heidenheim, S. Scheyer (in seiner Ausgabe des Moreh Nebuchim, Frankfurt a. M. 1838 III, Kap. 46 S. 341 f. Anm. 49.), Malbim, S. R. Hirsch schließen sich ihr an, besonders aber Samuel Chajim Lolli, ein Vetter S. D. Luzattos, in einem durch tiefe Gedanken ausgezeichneten Brief, den

Luzatto in seinem noch lange nicht genug gewürdigten Hamischtadel veröffentlicht.[1])

Von allen diesen Erklärungsversuchen berichten die kritischen Kommentare nichts. Aber mit Recht darf Jacob fragen:

Was haben die Kritiker mit ihrer Quellenscheidung für die Erklärung des Verses gewonnen? Daß die Midianiter Joseph aus der Grube ziehen und dann wohl oder übel auch verkaufen, müssen sie anerkennen. Und eine Bestätigung dafür dünkt ihnen 40, 15: „gestohlen worden bin ich“ Doch es mußten ihn durchaus in demselben Verse auch die Brüder verkaufen, denn wo anders soll es geschehen sein. Also muß der Vers gezweiteilt werden, eine Kombination von J E sein. Tuch sagt: wegen 45,4 müssen die Subjekte von וימשכו וימכרו die Brüder sein, welche Vers 27 sagen נמכרנו.

Indessen, was blieb denn dem angeblichen Redaktor überhaupt aus E einzuschalten übrig, wenn nicht ganz allein das Wort: „seine Brüder“. Denn sie „zogen ihn aus der Grube“ und verkauften ihn“ stand ja schon in J zu dem Subjekte „die Midianiter“.

So kann also in dem Verse nichts aus einer anderen Quelle stammen. „Und daß die Brüder den Joseph verkaufen wollten, ist doch kein Beweis, daß sie ihn verkauft haben. Wollten sie ihn doch auch ermorden und taten es nicht. Wie dort Reuben dazwischen getreten ist, so hier die Midianiter“. a. a. O. S. 12.

Welche Kunststücke gerade die Quellenscheidung macht, setzt Jacob S. 11 f. ergötzlich auseinander. Kautzsch will gar ויעלו וימשכו auf J und E verteilen. Jede Quelle soll ihren Teil abbekommen. Jedoch ויעלו וימשכו zusammengenommen bedeutet das Heraufziehen aus der Tiefe und das Bergen. Genau so heißt es Jeremia 38, 13: ויעלו מן הבור וימשכו את ירמיה. Ist das vielleicht auch J und E? „Mit solcher Leichtfertigkeit arbeitet eine Kritik, von deren Aufstellung man unzählige Male schon durch einen Blick in die Konkordanz den Ungrund sieht.“

---

[1]) Die Ausführungen Lollis und Luzattos sind von den späteren Erklärern mehr gelesen und benutzt als erhoben und genannt worden. Schon zu Lebzeiten wurde Luzatto häufig auch von christlichen Gelehrten geplündert. In seinem Kommentar zu Jesaia —, ich erinnere mich nicht mehr bei welcher Gelegenheit —, sagt er einmal mit gutem Humor: זה אחד מן הדברים שגנב ממנו החכם געזעניוס ע״ה.

Im ersten Augenblick scheint allerdings Vers 27b: וישמעו אחיו die herkömmliche Auffassung zu bestätigen. Gunkel übersetzt die Worte, die man im Zusammenhange lesen möge: „die Brüder gehorchten ihm“. Franz Delitzsch in seinem Neuen Kommentar über die Genesis, Leipzig 1887, gibt sie genauer wieder: „und es hörten (darauf) seine Brüder“; er macht so wenigstens durch eine Klammer deutlich, daß die Uebersetzung hier den Text ergänzt. [1]) Jacob weist nun aber darauf hin, daß, wenn im Hebräischen gesagt werden soll, jemand habe auf einen Rat, einen Befehl gehört, und er habe ihn auch befolgt und danach gehandelt, dann allemal auf „er hörte“ noch eine ergänzende Bestimmung folgen müsse z. B. „auf ihn“, oder „auf seine Worte“, „auf seine Stimme“, wozu häufig auch noch das Verbum der Ausführung kommt. Bloßes וישמע bedeute nicht nur nicht, daß man nach dem Gehörten verfuhr, sondern, daß man es ungern vernahm, daß es Unruhe verursachte, zu denken gab oder ratlos machte. Vgl. Genesis 35, 22 Num. 16, 4 I. Sam. 17, 28 II. Sam. 3, 28.

„Und in der Tat war der Vorschlag nicht dazu angetan, sofort Zustimmung zu finden. Drohte er doch, ihnen ihr Opfer zu entziehen. In der Grube wäre Joseph höchst wahrscheinlich umgekommen, verkauft blieb er sicher am Leben. Und wie, wenn der Vater davon Kunde erhielt, wenn Joseph entfloh und zurückkehrte und was der Möglichkeiten und Bedenklichkeiten mehr waren! Dies alles erwogen sie, schweigend oder miteinander streitend oder beratend. Aber ehe sie zu einem Entschluß kamen, ja schon vorher, während sie beim Essen saßen, waren midianitische Männer vorübergegangen. Hätten die Brüder Joseph wirklich verkauft, dann hätte der Text lauten müssen: „und die Brüder hörten auf Juda (und taten also) und sie zogen Joseph aus der Grube und verkauften ihn den Ismaelitern“. Die Midianiter hätten gänzlich wegbleiben müssen, da sie vollkommen überflüssig, ja als Hauptsatz sprachlich unmöglich sind . . . . . . Ganz ebenso wie Vers 27 bedeutet Vers 21 „und Ruben hörte“ nicht: er war mit dem Gesagten einverstanden sondern im Gegenteil: er hörte es mit Besorgnis und Angst und erwog,

---

[1]) Dem Sinne nach umschreiben die Targumim die Worte in gleicher Weise; וקבילו מניה אחוהי, bzw. וקבילו אחוי. Zur Sache s. meine Bemerkung am Schlusse dieses Kapitels.

wie er den ausgesprochenen Plan vereiteln und Joseph retten könne. Dort ist es ein Bruder, der den Plan der Mehrheit, hier die Mehrheit, die den Vorschlag des einen ungern „hört". S. 15f.

„Die Kritik sagt, mit dem Satz, „nun kamen midianitische Männer" setze eine neue Quelle ein. Aber hielt der Redaktor es für nötig, diese Worte aus ihr einzuschalten, dann hätte er notgedrungen im folgenden ändern müssen: und sie (nämlich die Brüder), die einzuschalten der Unglückliche versäumt hat, verkauften ihn an die Midianiter. Denn zu welchem anderen Zweck hat er sie eben erst heranziehen lassen als damit Joseph ihnen verkauft werde? Jetzt aber erscheinen sie am Horizont, nur um wie eine Fata Morgana sofort wieder zu verschwinden." a. a. O. S. 17.

Diese Beweisführung ist zwingend.

Wenn ältere Erklärer unter Berufung auf Richter 8, 22 24 26 Ismaeliter und Midianiter gleichsetzen, so spricht gegen diese Vermutung, nimmt man auch einmal einen Augenblick an, Satz 28 berichte gar nicht, die Midianiter hätten Joseph an die Ismaeliter verkauft, sondern vielmehr, dies wäre durch die Brüder geschehen, nicht nur die Schwierigkeit, daß dann in einem und demselben Satz diejenigen, welche eben Midianiter genannt worden waren, sofort gleich wieder Ismaeliter heißen, sondern auch die, daß vor אנשים מדינים kein Artikel steht. Mit diesen müssen also andere gemeint sein als diejenigen, von welchen in Vers 25 („eine Karawane von Ismaelitern") und Vers 27 („kommt, wir wollen ihn den Ismaelitern verkaufen") die Rede war.

Insoweit haben zweifellos die Kritiker recht.

Jacob will nun aus eben jenen Sätzen des Richterbuches, welche die Früheren nicht ohne gute Gründe benutzt hatten, um eine Gleichsetzung von Midianitern und Ismaelitern an unserer Stelle als durchaus möglich zu beweisen, den Schluß ziehen, daß das Wort ישמעאלי an den wenigen Orten, an welchen es vorkomme, eine Berufsbezeichnung sei und die Bedeutung habe: Kamel-Züchter, Halter oder Treiber ähnlich wie כנעני den Kaufmann bedeute. Nur, daß es hier auch vorher niemals ein Volk Ismael gegeben habe, so wenig wie ein Volk Isaak.

„Demnach sei die Karawane von Ismaelitern eine Karawane von Kameltreibern, wie es denn, als gehörten eben zu Ismaelitern selbstverständlich Kamele, gleich darauf heißt: „und ihre Kamele“ . . . . . . Diese Kameltreiber sind keine selbständigen Kaufleute, sie sind nur Fuhrleute und Spediteure, sie besorgen in fremdem Auftrage den Transport und Verkauf von Land zu Land z. B. von Gilead nach Ägypten, ihre Kamele tragen „etwas“, sie „bringen“ etwas nach Ägypten. Anders die Midianiter. Dies ist nicht an und für sich eine Berufsbezeichnung, sondern ein Volksname, daher אנשים מדינים, und daß sie ihrem Gewerbe nach Händler (סוחרים) sind, muß ausdrücklich gesagt werden. Als solche gehen sie nicht ins Ausland, sondern ziehen als Aufkäufer und Verkäufer im Inlande umher. Was sie ins Ausland verkaufen, übergeben sie Kommissionären. Daß dies keine unzulässige Übertragung moderner Verhältnisse ist, wissen wir jetzt aus dem Codex Hammurabi. . . . . . .

Also nur die Ismaeliter, nicht die Midianiter, zogen mit Joseph nach Ägypten.“ a. a. O. S. 19ff.

Wie man nun auch über die Uebersetzung des Wortes ישמעאלי mit Kameltreiber urteilen möge, auch wenn man diese durchaus nicht für erwiesen hält, die Erklärung, welche Jacob dem ganzen Zusammenhang der Erzählung gibt, bleibt davon unberührt. Und er darf sie dadurch aufs neue erhärten, daß er auf den Schlußsatz des Kapitels aufmerksam macht, in dem es heißt: „die Medanim aber hatten ihn אל מצרים verkauft, dem Potiphar, dem Hofbeamten Pharaos, dem Obersten der Schlachter“. Man wäre zwar zunächst versucht, zu glauben, daß diese Angaben alles eher als eine Bestätigung für die vorgetragene Auffassung sind. Werden doch Gen. 25, 2 Medan und Midian als zwei verschiedene Söhne Abrahams von der Ketura nebeneinander genannt, und bezeichnet jener Schlußsatz doch scheinbar wieder die Medanim als diejenigen, welche Joseph nach Aegypten brachten. Jacob weist indessen darauf hin, daß darüber ein Zweifel nicht bestehen kann, daß mit המדנים hier die oben genannten אנשים מדינים gemeint seien. Sonst könnten sie nicht die Medanim heißen. Unser Kapitel zeige auch an anderer Stelle eine ähnliche Namensverkürzung: Vers 17 דתינה bzw. דתין und דתן. Eben um des Artikels willen durfte der Name abgekürzt werden, da er die Identität sichert. Damit allein ist freilich

erst die eine Schwierigkeit gelöst. Nun aber werde „nach Aegypten“, d. h. bis in Aegypten hinein, niemals, was auch schon S. R. Hirsch bemerkt habe, אל מצרים sondern ausnahmslos in der ganzen Bibel מצרים oder מצרימה ausgedrückt. אל מצרים aber heiße: „nach Aegypten hin“, mit dem Bestimmungsort Aegypten. „So verkaufen die Midianiter den Joseph in Kanaan „nach“ Aegypten, wie heute unsere Kaufleute Waren nach aller Herren Länder verkaufen, ohne sich dabei aus ihrem Kontor zu rühren. Nach Aegypten hin kommen nur die Ismaeliter, die den Transport besorgen, und aus ihrer „Hand (מיד הישמעאלים) kauft ihn Potiphar“ (39, 1).“ a. a. O. S. 21.

Ich schließe mich auch in diesem Punkte Jacob durchaus an. Nur daß ich allerdings meine, der Umstand, daß sonst אל מצרים nicht vorkomme, beweise an und für sich nichts. Darauf vor allem kommt es an, ob und wie die Präposition אל mit מכר verbunden werde oder nicht. Meines Wissens findet sich dafür nur ein einziges Beispiel. Dieses bestätigt in höchst interessanter Weise die dargelegte Ansicht. Joel 4, 14 heißt es: ומכרום לשבאים אל גוי רחוק „und sie werden sie verkaufen den Sabäern für ein fremdes Volk“. Zieht man noch Job 6, 19 „die Karawanen von Saba hoffen auf sie“ zum Vergleiche heran, dann ist klar, daß die Sabäer in jenem Joelworte eben dieselbe Rolle spielen, wie in den Sätzen der Genesis die Ismaeliter oder vielmehr die Ismaeliter hier wie Sabäer dort.

So ist also kein Zweifel mehr, die Midianiter waren es, welche Joseph an die Ismaeliter verkauft haben. Der erste, der sah, daß Joseph nicht mehr in der Grube war, ist Reuben. Durch ihn erst erfahren es die Brüder. Dieser hatte sich, ohne daß das von jenen beachtet worden wäre, entfernt, um sich nach Joseph umzusehen. Wohl nicht erst, wie Lolli meint, nachdem die Mahlzeit eben beendigt worden war, sondern, ich denke, noch während diese beisammen saßen, es sich aber beim Mahle schon recht gütlich getan hatten. Denn der Schriftvers, der für uns hier in Betracht kommt,

macht wahrscheinlich, daß die Brüder noch immer beisammen waren, — und da etwas anderes nicht berichtet wird, noch immer beisammen saßen —, als Reuben zu ihnen zurückkam. Der bezügliche Satz lautet: Reuben aber kam zu der Zisterne zurück; aber ach, Joseph war nicht mehr in der Zisterne. Da zerriß er seine Kleider, kehrte zu seinen Brüdern zurück und sprach: Der Knabe ist nicht mehr da, wo soll ich nun hin? (Vers 30). Aus diesem Schriftverse geht aber, was nun für uns das wesentlichste ist, deutlich hervor, daß Reuben Joseph für tot hält. Da die Brüder ihm nicht etwa erwidern: „wir haben Joseph verkauft" usw.,[1]) so darf als sicher gelten, daß sie dies nicht getan haben, und daß auch sie die Nachricht für zuverlässig halten, welche Reuben ihnen bringt. Auf dieses Moment weist Lolli mit Recht hin. Und er macht noch besonders aufmerksam auf den Satz: ,,und es standen auf alle seine Söhne, um ihn zu trösten", um zu zeigen, daß Vater und Brüder Joseph gleicherweise als tot ansehen. ,,Als die Söhne Jacobs zu ihrem Vater kamen und sahen, wie er sich um seinen Sohn abhärmte und ihn betrauerte, da empfanden sie bitteres Leid über alles, was sie getan hatten. Hatten sie auch in Haß und Neid sich versündigt, gar schnell erkennen sie nun ihre Fehle, bereuen ihre Tat, und sind mit ganzer Kraft bestrebt, sich von ihrer Schuld zu reinigen . . . ., alle sind sie gekommen, keiner fehlt, und so weit es irgend in ihrer Macht steht, sind sie bemüht, ihren Vater zu trösten. Wenn sie nicht mehr Joseph suchen gegangen sind, so bestätigt dies, daß sie der sicheren, von jedem Zweifel freien Ueberzeugung waren, Joseph ist von einem wilden Tier zerrissen worden, keine Hoffnung besteht, ihn wieder ins Leben zurückzurufen. Daß aber Reuben schwieg, als er Judas Rat, Joseph zu ver-

[1]) Der Midrasch (Tanchuma ed. B. Epstein. Sitomir 1898 S. 76, Pirke de R. Elieser Kap. 38, Midr. hagad. ed. S. Schechter S. 566 u. a. o. s. meine Schlußbemerkung zu diesem Kapitel) legt ihnen allerdings eine solche Antwort in den Mund. Ihm folgt in diesem Punkte Philo, De Josepho ed. L. Cohn IV S. 65 und Joseph. Antiq. II 3,3.

kaufen, vernahm, geschah mit dem Ziele, vor seinen Brüdern die edle Absicht zu verbergen, die er mit Joseph vorhatte" usw. Ohne Zweifel trifft Lolli mit dieser das Schriftwort tief erfassenden Paraphrasierung, — manche modernen Exegeten könnten von ihr lernen —, das Richtige. Wären die Brüder Heuchler, die nur Scheintrost spendeten, dann dürfte man doch wohl erwarten, daß die Bibel dies mit irgend einer Wendung zum Ausdruck brächte.

Doch kehren wir wieder zu Jacob zurück. Er macht bei der Besprechung von Genesis 45, 4 f., d. i. also jener Schriftstelle, die dieser ganzen Erklärung zu widersprechen scheint, und die eben darum vor allen anderen dazu ausersehen wird, die Hypothese der Quellenscheidung zu unterstützen, mit allem Nachdruck geltend: Die Aussage der Brüder vor Joseph, „er ist nicht mehr", 42, 13 32 (איננו), die sie 44, 20 unter ausdrücklicher Bezugnahme auf ihre erste Mitteilung (ונאמר) wiederholen, indem sie geradezu sagen, er ist tot"[1]) (מת), stimmt vollkommen mit dem überein, was sie sagen, als sie unter sich sind und von niemanden beobachtet werden, 42, 21 22, „wahrlich jetzt müssen wir büßen, was wir an unserem Bruder getan haben" und vor allem mit der Antwort, welche Reuben ihnen erteilt, „jetzt aber wird sein Blut gefordert" (וגם דמו הנה נדרש). Und wir dürfen auch hier hinzufügen, keiner der Brüder erwidert etwas auf dieses Wort, das ihrer aller tiefstes Empfinden ausspricht. Sie alle fühlen sich schuldig, ein Menschenleben vernichtet, „Blut vergossen" zu haben und glauben darum die rächende Hand Gottes über sich schweben.

---

[1]) Feinsinnig sind die Beobachtungen Jacobs S. 29 über den Unterschied von איננו und מת. Wenn er aber meint, der Wert der Worte 42, 13 32 איננו וגו' werde nicht durch den Hinweis auf V. 42, 36, wo dieselben Worte zugleich von Joseph und Simeon gebraucht sind, aufgehoben, so möchte ich dies noch dadurch bekräftigen, daß m. E. איננו auch mit Bezug auf Simeon angewandt, zweifellos in dem erwähnten Vers den gleichen Sinn hat. Jakob fürchtet eben, auch Simeon niemals mehr wieder zu sehen. Dies zeigen deutlich die Worte אותי שכלתם, welche dem zweimaligen איננו und dem ואת בנימן תקחו vorangehen. So ist Vers 36 eine neue Stütze für die Gleichsetzung von איננו und מת

Wie aber kann denn nun das vielberufene Josephswort: „Ich bin Joseph, den ihr nach Aegypten verkauft habt .... und es sei Euch nicht leid, daß Ihr mich hierher verkauft habt“ (Gen. 45, 4 f.) mit dieser Auffassung vereinbart werden?

Hier hat wieder Lolli Worte gesprochen, die geeignet sind, vieles in der einfachsten und befriedigendsten Weise zu erklären. Aehnlich wie R. Samuel ben Meir meint er zunächst, der Ausdruck „Ihr habet mich hierher verkauft“ bedeute nur: Ihr seid die Veranlassung und Ursache gewesen, daß ich hierher verkauft worden bin. Und Luzatto stützt diese Ansicht durch den Hinweis auf 42, 38: „so werdet Ihr mein graues Haupt mit Kummer in die Gruft senken“ (והורדתם את שיבתי ביגון שאלה), Num. 17, 6: „Ihr habet das Volk des Herrn getötet“ (אתם המתם את עם ה׳) und Jeremia 38, 23: „und diese Stadt wirst du verbrennen im Feuer“ (ואת העיר הזאת תשרף באש). Man lese vor allem den an letzter Stelle genannten Satz im Zusammenhang nach. Er scheint mir schon an sich, aber in unserem Falle auch um deswillen besonders beweiskräftig, als es sich hier um keine Hiphilform handelt. Eine solche, selbst המתם a. a. O. brauchte man noch nicht als eine vollgültige Parallele anzusehen.

Jacob will die betreffenden Sätze in einer ganz neuen und geistvollen Weise erklären. Er stellt, sicher richtig, fest, „daß מכר nicht bloß „verkaufen“ bedeute, sondern „geradezu in die Fremde geben, expatriieren und exilieren mit dem Nebensinn der Härte und Bitterkeit solchen Loses“. So nehme nun auch Joseph dieses Wort. Er meine nicht den Geschäftsgang des Handels, der mit ihm gemacht worden ist, sondern, daß sie ihn, es mag dabei zugegangen sein, wie es wolle, als sie ihn in die Grube warfen, damit aus der Heimat gestoßen haben. Auch wer ihm nicht wird zugestehen können, daß der Ausdruck מכר hier eine andere Bedeutung haben dürfe, als sie ihm sonst innerhalb der Josephsgeschichte zukommt, muß anerkennen, daß er in der Hauptsache doch jedenfalls recht habe. Und fein ist die Bemerkung, Joseph sage beide Male nicht einfach: „daß Ihr mich verkauft habet“,

sondern „daß Ihr mich nach Aegypten", daß Ihr mich „hierher" verkauft habet. Jacob verläßt schließlich selbst den engeren Weg, den er hier einzuschlagen im Begriffe war, und kommt im wesentlichen auf das hinaus, was Lolli und Luzatto sagen, wenn er S. 31 fortfährt: „Josephs Worte sind eine leicht verständliche Verkürzung für: daß Ihr dermaßen mit mir verfahren seid, daß ich nach Aegypten verkauft werden konnte. Vorzüglich ist wieder, was er gegen Schluß des betreffenden Abschnittes ausführt:

Die Rede Josephs ist hier von besonderer psychologischer Feinheit. Ich bin Joseph, lebt mein Vater noch? Der Gedanke hatte ihn all die Jahre gequält, danach hat er jedes Mal die Brüder gefragt (43, 7; 28), diese Frage drängt sich ihm in der Furcht, sie könnten ihn getäuscht haben, zuerst auf die Lippen, und er bedenkt nicht, daß die Brüder sein: ich bin Joseph! ohne nähere Erklärung unmöglich verstehen können: Daher beginnt er von Neuem, indem er die erschreckt Zurückfahrenden nähertreten heißt: ich bin Joseph, den Ihr nach Ägypten verkauft habet, auch jetzt noch keine Erzählung von dem Wie und Warum gebend, sondern die Haupttatsachen in einem kurzen Satz zusammendrängend. (ihr warfet mich damals in die Grube, aber) man hat mich damals gefunden, herausgezogen und ..... nach Ägypten verkauft, deshalb seht ihr mich jetzt hier und hier bin ich zu dieser hohen Stellung gelangt, — durch Gottes Fügung zu Eurem Besten .... Ja es ist noch eine besondere Zartheit, daß er sich so ausdrückt und ihr eigentliches fast dem Morde gleichkommendes Verbrechen, daß sie ihn in die Grube warfen, umschreibt Und als hätte er auch damit noch einen zu starken Ausdruck gebraucht, fährt er, ein eben auf Gott bezogenes Wort aufgreifend, und ihnen zugestehend fort: „also nicht ihr habet mich hierher gesandt". In Wahrheit haben sie ihn so wenig buchstäblich und direkt verkauft, wie sie ihn gesandt haben[1]). Sie waren nur Werkzeuge" a. a. O. S. 31 f.

Will man aber durchaus, daß Joseph unbedingt vermeine, durch die Brüder verkauft worden zu sein, und daß er eben dies ihnen vorhalte, so steht auch eine solche Erklärung, wie wiederum Lolli klarlegt, keineswegs im Widerspruch mit dem, was sich uns sonst als die Darstellung der Bibel ergeben hat. Kann doch Joseph selbst immerhin glauben, die Midianiter hätten ihn nur im Auftrag der Brüder aus der Grube

---

[1]) Auf den letzten Punkt macht auch Lolli a. a. O. aufmerksam.

gezogen und den Ismaelitern verkauft. Die Brüder waren ja so bestürzt, daß sie, wie die Schrift ausdrücklich hervorhebt, kein Wort erwidern konnten. Welches Interesse hätten sie auch gehabt, seiner Beschuldigung zu widersprechen? Hätten sie ihm etwa sagen sollen, nein, wir haben dich nicht verkauft, wir haben dich nur in die Grube geworfen, um dich danach zu töten". Nach der von den meisten angenommenen, allgemein verbreiteten Auffassung haben sie ihn doch zudem mindestens verkaufen wollen, auch wenn sie ihn nicht verkauft haben. Welche Berichtigung wäre hier also am Platze gewesen? Wie recht Lolli mit seiner Erklärung hat, zeigt 45, 15: „und er küßte alle seine Brüder und weinte . . ., *danach* sprachen seine Brüder mit ihm". Will man also durchaus wahr haben, die Brüder hätten, war er durch sie wirklich nicht verkauft worden, seine falsche Anklage berichtigen müssen, wer sagt uns, daß dies nicht geschehen ist? Wenn uns nicht schon der gesunde Menschenverstand eine solche Annahme verbietet, ein ausdrückliches Schriftwort tuts jedenfalls nicht. Das hier in Betracht kommende erlaubte uns vielmehr, den Brüdern eine lange Erwiderungsrede in den Mund zu legen in dem Augenblick, da sie wieder die Fassung erlangt haben, vor und zu Joseph sprechen zu können. Denn welches der Inhalt der Aussprache gewesen sei, verschweigt uns die Schrift. Unserer Phantasie ist hier also der weiteste und freieste Spielraum gegönnt. Und die Worte, welche Joseph zu seinen Mitgefangenen sprach: denn gestohlen hat man mich (Gen. 40, 15), vertragen sich, wie gleichfalls Lolli dartut, auch mit dieser Ansicht. Sie müßten dann eben auf die Brüder bezogen werden, die ihn dem Vater gestohlen haben und die er, wie Jacob S. 30 richtig bemerkt, aus Rücksicht nicht nennen will.

Die Rabbinen (und ihnen folgend Apokryphen, Pheudoepigraphen, Philo, Josephus und N. T.) nehmen ohne Zweifel an, daß die Brüder Joseph verkauft haben: Jer. Schekalim II, 3 Ber. r. cap. 84 Tanchuma ed. Buber I 184 (Raschi Pentateuchkommentar z. St), II, 103, Tanch. Jel. ed. Epstein S. 75f., Aggad. Ber. Kap. 46 und 60, Midr. hagad. S. 565f.

Lekach Tob zu 37,28, Jalkut Kap. 142 und 143 u. a. O. S. Auscher, Übers. und krit. Beh. von Ber. r. cap. 84,5 bis 94,3, Berlin, Itzkowsky 1897, will S18, Anm. 2. aus der bekannten Deutung des Wortes פסים = פוטיפר, סוחרים וכו׳. a. a. O. 84,9 herauslesen, daß dort im Gegensatz zu 84,22 vorausgesetzt werde, nicht die Brüder, sondern die midianitischen Kaufleute hätten Joseph aus der Grube gezogen und verkauft. Diese Auffassung ist möglich, aber unwahrscheinlich da der Midrasch a. a. O. nur sagt: על שם צרות שהגיעוהו und sich ohnehin für אחי יוסף in פסים kaum ein Schlupfwinkel hätte finden lassen. Knüpfte jene Deutung an die einzelnen Buchstaben des Wortes an, so mußte sie sich doch an diese Buchstaben und an sie allein halten. Derlei Deutungen wollen aber überhaupt nicht allzu wörtlich verstanden werden. S. auch noch unsere Ausführungen über die Stelle im dritten Kapitel dieser Abh. Dazu kommt, in allen solchen Fragen gilt übrigens bei den Alten der Grundsatz: מט״פנים לתורה. Aus denjenigen Bibelstellen außerhalb des Pentateuch, die Josephs erwähnen, ist für unseren Gegenstand nichts Bestimmtes zu entnehmen. Ps. 105,17 heißt es nur לעבד נמכר יוסף. Tanchuma I 186, Pirke de R. Elieser Kap. 38, Midr. hagad. S. 563 Jalkut Kap. 142, die also den oben genannten Stellen hinzuzufügen sind, beziehen Amos 2,6 auf den Verkauf Josephs Aber die bezügliche Deutung ist rein haggadisch und entspricht nicht dem eigentlichen Sinne des Schriftwortes. S. auch Targ. Jerus. a. a. O

2. Reuben und Juda.

Ein Glanzstück der Schrift von Jacob ist das fünfte Kapitel des ersten Teiles, das sich mit Reuben und Juda beschäftigt, bzw. mit den Versuchen der Bibelkritik, Reuben E, Juda J zuzuweisen. Schon das eingangs unserer Darlegungen angeführte stammesgeschichtliche Moment ist unbrauchbar. Wenn E wirklich Nordisrael weißwaschen will, was hat er dann mit dem einen ostjordanischen, also eignntlich kaum zu Nordisrael gehörenden Reuben zu tun! Es bleiben zudem immer noch acht Brüder, die für die Ermordung stimmen. Mit einem Vertreter kann E nicht gedient sein, er müßte denn Juda auf der einen Seite, alle anderen auf der anderen Seite gegenüberstellen. Gerade in E durfte Juda nicht fehlen. Wenn er nicht alle Schuld auf diesen wälzte, durfte er keine Josephsgeschichte haben.“ a. a. O. S. 35.

Doch wie bringen es die Kritiker überhaupt fertig, eine zusammenhängende Josephsgeschichte für jede der beiden angeblichen Quellenschriften zurechtzuzimmern? [45]

Jacob nennt dreizehn Gelehrte, von denen jeder eine andere Verteilung vorschlägt, während der eine mit derselben Bestimmtheit einen Vers für E in Anspruch nimmt, den ein anderer mit gleicher Sicherheit J zuteilt.

Er hält sich in seiner Entgegnung wesentlich an Gunkel, von dem Procksch meinte, er habe „für Kapitel 37 so gut wie das Schlußwort gesprochen".

Um auch für E eine vollständige Erzählung zu gewinnen, gesteht Gunkel diesem nicht nur die ersten Worte von Vers 18 (und als sie ihn von Ferne sahen), sondern auch die Verse 19, 20, 22, 24 mit der Beziehung auf die Träume und der Zisterne zu, welche allemal E angehören sollen. Liest man, wie die Kritik allgemein wünscht, in Vers 21 Juda für Reuben, so ergäbe sich nach Gunkel der folgende J-Text.

„Ehe er ihnen nahe gekommen war, beredeten sie sich wider ihn, ihn zu töten. Als Juda das hörte, riß er ihn aus ihrer Hand und sprach, wir wollen ihn nicht ums Leben bringen. Sobald Joseph nun zu seinen Brüdern herangekommen war, zogen sie Joseph das Kleid aus ..... Dann setzten sie sich hin, um Brot zu essen" (2. Aufl. S. 358 f.).

Mit Recht darf Jacob es als eine Verschleierung bezeichnen, mit der man sich über eine Lücke hinwegtäuscht, die man selbst geschaffen hat, wenn ויתנכלו übersetzt wird: „sie beredeten sich".

„Das Wort bedeutet nicht eine Rede, sondern einen nichtswürdigen Gedanken und hinterlistigen Anschlag fassen .... wir haben also als Fortsetzung eine Rede, in der sie ihren Plan aussprechen und einander mitteilen, erst noch zu erwarten. Das bietet der unverstümmelte Text Vers 19 f.; da sprachen sie zueinander usw. Aber in dem J-Text fehlt diese Rede, und doch fährt er fort: als Juda dies hörte .... Sind wir also genötigt, noch die Fortsetzung 19, 20 hinzunehmen, dann ist damit die Zisterne erhalten, die jetzt in J gänzlich fehlt und damit der Rat eines der Brüder, ihn dort hineinzuwerfen. Da dieser Rat im Gegensatz zu dem Judas, ihn zu verkaufen, stehen sollte so muß es der Vorschlag eines anderen gewesen sein, und wer anders sollte es dann sein, als Reuben? Denn einen Dritten zu bemühen, hat wohl keinen Sinn" a. a. O. S. 32 f.

Weniger begründet scheint mir der Einwurf, daß es eine weitere Verschleierung bedeute, wenn Gunkel ציולהו

übersetzt: „er riß ihn aus ihrer Hand“, während er Vers 22 richtig wiedergebe: „er wollte ihn aber aus ihrer Hand retten“ und daß so wenig הִצִּיל in E schon eine tatsächliche abschließende Handlung bezeichne, so wenig dies in J der Fall sein könne. Mag man auch glauben, daß die Worte ויצלהו מידם, welche von Reuben ausgesagt werden, „sich zu seiner gleich folgenden Rede verhalten, wie sich ויתנכלו der Brüder zu ihrer gleichfalls sofort folgenden Rede verhält, und mag auch zweiffellos wahr sein, daß ויצלהו übersetzt werden darf, „er wollte ihn retten“, zugegeben werden muß, daß למען הציל eben nicht anders verstanden werden kann, als „er wollte ihn retten“. Der Begriff des Wollens kommt hier in dem Worte למען zu deutlichstem Ausdruck und zu stärkster Betonung, nicht in dem Ausdruck הציל als solchem. Als tendenziös könnte höchstens gelten, daß Gunkel einmal dasselbe Wort aus der Hand „reißen“ übersetzt und das andere Mal aus der Hand „retten“. Zu dieser verschiedenen Uebertragung, so belanglos sie an sich erscheinen mag, sieht er sich in der Tat genötigt, um den Riß zu verdecken, den er in die Erzählung künstlich gebracht hat. Auf der einen Seite soll Juda es sein, der Joseph bereits gerettet hat, und andererseits darf er ihn doch nicht schon gerettet haben, denn was bliebe dann Reuben noch zu tun übrig? Vielleicht soll diese verschiedene Wiedergabe eines und desselben Wortes in der Uebersetzung auch die von Jacob gut festgenagelte, sonst von der Kritik nicht gestattete Weitherzigkeit vergessen lassen, daß E und J hier denselben Ausdruck gebrauchen dürfen.

Dies alles sind übrigens Nebenpunkte. Wie bewährt sich aber die sonst „so hochgerühmte Erzählungskunst“ J's?

Hören wir Jacob:

Darf man sich schon billig wundern, daß die drei Worte: wir wollen ihn nicht totschlagen! genügen, die Mordgier der Brüder zu beschwichtigen, so kann die weitere Erzählung Js nur belustigen. Denn was geschieht nun (immer nur den Text von J angesehen) mit Joseph? Sie ziehen ihm den Rock aus und setzen sich zum Essen! Ihre ganze Rache ist also, daß Joseph dabeisteht und zusehen muß, wie sie

es sich schmecken lassen. In die Grube darf er ja nicht geworfen werden, da diese zum Gebiete von Reuben oder E, zu dem J keinen Zutritt hat, gehört, und die Karawane, die die Brüder auf den Gedanken bringt, ihn zu verkaufen, ist noch nicht in Sicht. Sie taucht erst während des Essens auf. Und wie denken sich die Brüder den weiteren Verlauf? .... Nun aber weiter das Benehmen Judas, als sie die Karawane sahen! Da sprach Juda zu seinen Brüdern: was haben wir für einen Gewinn, wenn wir unseren Bruder ermorden und sein Blut bedecken! Wie, wir meinen doch eben gehört zu haben, daß Juda ihn ihrer Hand entrissen und positiv und definitiv gerettet habe?! Und nun sagt er: was nützt es, daß wir ihn ermorden? Wenn dies ein anderer sagte! Aber Juda? Wir müßten denn annehmen, daß ויצלהו מידם besagen will, da riß ihn Juda aus ihren Händen, indem er den Brüdern zurief: Halt! Jetzt wird noch nicht totgeschlagen, erst wollen wir essen! .... Weil aber der satte Mensch .... milder gestimmt ist, so wurden nach der Mahlzeit auch in Judas rauher Brust menschliche Gefühle rege, und da gerade die Karawane vorüberzog, so hub er, als es nun eigentlich ans Totschlagen gehen sollte, großmütig an: Immerhin, wenn wir es recht überlegen, ist es doch sozusagen unser Bruder! Geht da nicht gerade eine Karawane Ismaeliter vorüber? Wißt Ihr was, wir wollen ihn diesen verkaufen, da machen wir noch obendrein einen Gewinn.

Kurz, diese Quellenscheidung nach Reuben und Juda führt nur zu Ungereimtheiten a. a. O. S. 34 f.

Wir haben dieser Kritik der Kritik nichts hinzuzusetzen.

Es sei mir aber gestattet, von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus zu zeigen, wie jene von der Kritik beliebte Rollenverteilung unmöglich ist, selbst wenn man sich einmal einen Augenblick auf den Standpunkt der Kritiker versetzen wollte. Sie alle lesen, wie wir gehört haben, in Vers 21 Juda statt Reuben, um so auch für jenen eine vollkommene Erzählung zu gewinnen, wenn dieses Wort vollkommen, nachdem was wir jetzt vernommen haben, überhaupt noch am Platze ist.

Doch wie stimmt dann Genesis 42, 22: „Reuben aber antwortete ihnen: habe ich euch nicht damals gesagt: versündiget euch nicht an dem Knaben! aber ihr wolltet nicht hören“? Gunkel meint S. 391 „Die Worte sind ein nicht wörtliches Zitat von 37, 22. Wäre es nur das, man könnte zufrieden sein! Aber wie? Stimmen denn diese Worte der Sache nach auch nur im geringsten mit dem überein, was in jenem Verse zu lesen ist? Oder war es nicht gerade Reuben,

der, wenn auch in der wohlmeinendsten Absicht, erstlich den Rat erteilt hat, Joseph in die Grube zu werfen, und der darum in erster Linie mitverantwortlich ist für alles Unheil, das später entstanden ist? Wie darf er dann jetzt sagen: Habe ich euch nicht damals gesagt: „versündiget euch nicht“. Denn das allein, daß er die Brüder zurückgehalten hat, persönlich an Joseph Hand anzulegen, kann hier nicht gemeint sein. Das haben sie ja schließlich so wenig getan wie er.

Alles wird verständlich, wenn wir an Satz 21 denken und ihn so schlicht und recht, wie ihn uns die Bibel überliefert, lesen: „Als Reuben das hörte, riß er ihn aus ihrer Hand und sprach, wir wollen ihn nicht ums Leben bringen“, und nun Vers 22 genau beachten: „Und Reuben sprach zu ihnen: vergießet nur kein Blut; werfet ihn in die Zisterne hier, aber legt keine Hand an ihn. Er wollte ihn aber aus ihrer Hand reißen.“

Danach hat also Reuben zunächst die Brüder beschworen, Joseph nicht zu töten und ihn, — so möchte ich die in dem Schriftwort sich wiederspiegelnden Geschehnisse deuten —, in der Tat für einen Augenblick ihrer Hand entrissen.

Dieses zweite „und Reuben sprach: vergießet nur kein Blut usw.“, das wir Vers 22 lesen, darf man nicht so verstehen, als ob Reuben gleich auf die Worte „wir wollen ihn nicht ums Leben bringen“ in Vers 21 die Mahnung „vergießet nur kein Blut“ Vers 22 hat folgen lassen. Dann wäre der Zwischensatz: „und Reuben sprach“ hier wirklich überflüssig. Und die Bibel spricht kein überflüssiges Wort. Denken wir nur an das Goethewort: Zu kurz ist diese Geschichte und man fühlt sich berufen, sie ins Einzelne auszumalen. Man hat sich vielmehr die Sachlage so zu denken: Reuben versucht, Joseph zu retten, aber als er sich davon überzeugen muß, daß die Brüder auf ihn nicht hören wollen, ja sich wieder anschicken, Joseph seiner Hand zu entreißen, als er einsieht, daß sie sich so unmöglich fügen werden, beschwört er sie nochmals, wenigstens doch kein Blut zu vergießen, indem er aber nun gleichzeitig diese Bitte für sie an-

nehmbar macht dadurch, daß er ihrem blinden Haß und ihrer Rachgier insoweit entgegenkommt, als er vorschlägt: „werft ihn in die Zisterne“.[1]) Die Worte: er wollte ihn aber aus ihrer Hand entreißen, beziehen sich also m. E. nicht nur darauf, daß Reuben den Plan hat, Joseph später wieder aus der Grube zu ziehen, sondern auch darauf, daß er ihn vor ihrer augenblicklichen Blutgier beschützen will und beschützen muß.

So wird jetzt Kap. 42, Vers 22, der, so weit ich sehe, von den Erklärern bisher überhaupt nicht recht gewürdigt wird, gleicherweise wie die Sätze 37, 21, 22 erst in die rechte Beleuchtung gerückt. Nunmehr ist es vollkommen verständlich und berechtigt, daß Reuben sagt: „Habe ich euch nicht gesagt, versündiget euch nicht an dem Knaben?“. Er hatte es in der Tat gesagt. Die Brüder mußten es wissen, daß er den verhängnisvollen Vorschlag, Joseph in die Grube zu werfen, erst schweren Herzens gemacht hatte, nachdem alle Versuche, sie zu besänftigen, fehlgeschlagen waren. Die Bibel selbst heißt uns zwischen den Zeilen lesen.

Daß 42 22 E zugehöre, ist die einstimmige Ansicht der Kritiker.

So zeugt hier die angebliche E-Quelle gegen sich selber.

Was J zugeschrieben wird, muß in E stehen. Dafür bürgt E. Das heißt mit anderen Worten: die Trennung von J und E ist unmöglich. Schon gleich der Eingang der Erzählung verbietet sie. Hier redet nur eine Quelle und kein „Redaktor“ hat erst zwei Quellen künstlich zusammenfließen lassen.

---

[1]) So hat auch offenbar schon Josephus Antiq, II, 3, 1. 2. wie aus einer ganzen Ausmalung der Scene deutlich hervorleuchtet, den Zusammenhang richtig verstanden. Zu beachten ist übrigens die besondere Feinheit, mit der Reuben den einen Teil des Vorschlags der Brüder (ונהרגהו ונשליכהו באחד הבורות) aufnimmt. Dadurch, daß er mit jenem Ernst macht und alsogleich den Weg zu seiner Verwirklichung angibt (השליכו אותו אל הבור הזה V. 22), die Brüder in dieser Hinsicht zufriedenstellt, gelingt es ihm nunmehr seiner Mahnung ויד אל תשלחו בו Gehör zuverschaffen, die Brüder mögen den neuen Vorschlag im wesentlichen nur als eine Umkehrung der Reihenfolge ansehen, scheint doch ihr Ziel vollkommen erreicht, ohne daß sie an Joseph Hand anzulegen brauchen' Reuben hat andere Absichten: למען הציל וגו׳

Aus der alten Zeit.[1]

Charakterbild von N. N. Samuely.

Aus dem Hebräischen übersetzt von

Dr. J. Bleichrode, Berlin.

Wenn der fromme Jude am Freitag Abend aus der Synagoge in sein von Wonne, Glanz und Licht erfülltes Haus heimkehrt, dann singt er in freudig-gehobener Stimmung das Lied „Esches Chajil", jenes Lied, das Lob und Preis des Weibes kündet, als die Säule des Hauses sie feiert: wie sie in Wolle und Flachs schafft mit fleißiger Hand, Rocken und Spindel erfasset, des Weinbergs Pflanzungen pflegt, Tücher und Gürtel verkauft, ihr Haus in Scharlach und Prachtgewänder kleidet, für die Kinder sorgt und den Mann, der bei des Landes Räten sitzt — und so reiht das Lied Preis an Preis, bis es den Gipfelpunkt erreicht mit den Worten:

„Ihre Kinder treten auf und preisen sie glücklich,
„Und es rühmet sie ihr Ehegemahl:
„„Viele Frauen haben sich wacker gezeigt,
„Du aber übertriffst sie alle!""
„Trügerisch ist die Anmut, eitel die Schönheit,
„Ein gottesfürchtig Weib, das allein verdienet Lob."

Zweifellos gab es früher in Israel Frauen, die des Hauses Ehre mehrten, indem sie Tag und Nacht im Handel und Erwerb tätig waren und für den Unterhalt der ganzen Familie Sorge trugen, die mit klugem Sinn dem Manne alle Sorgen abnahmen, auf daß er sich ausschließlich der Thora und Aboda widmen konnte „in hoher Freude, in Reichtum und Ehre, in Sündenreinheit . . . ."

Eine solche Frau nannte man in der alten Zeit eine „Esches Chajil".

Eine solche Frau war meine Tante Rechele, die jetzt, wie sie leibt und lebt, vor meinem geistigen Auge dasteht: eine kleine, schöne, mollige Frau, die trotz ihrer Fülle

[1]) Diese Erzählung ist bereits in der Sammlung „Culturbilder aus dem jüd. Leben in Galizien" Leipzig 1892 erschienen, dort aber in freier Übersetzung. Der Herausgeber.

flink wie ein Reh, voll Temperament und Bewegung war, deren Hände und Füße keine Ruhe kannten. Arbeit war ihr Lebenselement, niemals hatte sie jemand auch nur einen Augenblick müßig gesehen; da hatte sie zu backen, hier hatte sie die Kinder zu baden, dort mußte sie das Geschirr und die Möbel rein halten. Und was auch immer sie anrührte, alles spiegelte ihres Geistes Hauch wieder, den Geist des Lebens, der Anmut und des guten Geschmackes. Auch ihr Mann, R. Jekele, steigt jetzt in der Erinnerung vor meinem Geiste auf. Auch er war von kleinem Wuchs, beleibt und blühend, mit blauen Augen, die Wohlwollen und Charakterstärke widerspiegelten. Ein freundliches Lächeln schwebte stets auf seinen Lippen, und seine Hand kräuselte in einem fort seinen schon etwas graumelierten Bart. Immer war er fröhlich und vergnügt, hatte immer ein Thorawörtchen, eine geistreiche Bemerkung oder einen guten Witz auf den Lippen . . .

Jeden Sabbath kam ich in ihr Haus, denn dann mußte ich mich von R. Jekele „verhören lassen", was ich in der Woche im Cheider gelernt hatte. Während ich zur Prüfung vor ihm stand, saß Rechele am anderen Ende des Tisches, ihrem Manne gegenüber, wie angenagelt auf ihrem Platze; ihre Augen blickten mit unendlicher Liebe auf ihren Mann, der da saß und unaufhörlich seinen Bart glättete und kräuselte, während er auf meinen Vortrag lauschte. Seine Hand ließ den Bart nicht los, bis es zum „Pilpul" kam, und er eine schwere Halacna erklären oder zwei widerspruchsvolle ausgleichen wollte. Dann glich er dem vom Sturm gepeitschten Meer, seine Augen blitzten, alle seine Glieder waren in Bewegung, seine Stimme schwoll immer mehr und mehr an, und seine rechte Hand durchteilte mit Macht die Luft, denn mit ihr wollte er genau den ganz feinen Unterschied andeuten, der zwischen der Ansicht des Rambam und der der anderen Poskim war. Und je mehr er sich dem Schluß näherte, in umso stärkere Bewegung gerieten seine Glieder, bis er zuletzt mit einem Satze in die Höhe sprang und triumphierend ausrief: „Also ist gar kein Unterschied zwischen ihnen und

gar keine Meinungsverschiedenheit, und alles in schönster Harmonie!“ Aber in demselben Augenblick gewann auch seine Frau, die die ganze Zeit wie ein Steinbild dagesessen hatte, das Leben wieder, auch sie sprang von ihrem Platze auf rief jedem einzelnen von den Hausleuten, die dabei waren, voll Feuereifer zu: „Und was sagst du zu zu diesem „Schlemihl“? Wie fein versteht er es doch, die Gemore zu glätten und zu kräuseln, bis sie klein beigibt und sich ihm fügt — wahrhaftig, wie ein Vogel, der in die Lüfte sich schwingt! . . .“

Mit den letzten Worten spielte sie auf seinen hohen Geistesflug und seinen Idealismus an, und den Ausdruck „Schlemihl“ führte sie stets mit einem halb wohlwollenden, halb schelmischen Lächeln in ihrem Mund, und streichelte und liebkoste dabei ihren Mann mit den Augen.

Aber auch er blieb ihr die Antwort nicht schuldig und sagte: Meine „Esches Chajil“! bring’ nur schnell dem Jungen etwas zum Naschen, er verdient es.“

Rasch mit Windeseile flog Rechele ins Nebenzimmer und kam einen Augenblick später zurück, in der einen Hand eine Schüssel mit Aepfeln und Nüssen und in der andern einen mit eingemachten Früchten gefüllten Fladen. Bevor sie aber mir mein Teil gab, nahm sie einen Löffel voll von dem Fladen, steckte ihn ihrem Mann in den Mund und sprach: „Stärke dich ein bischen, Schlemihl, denn, wenn man dir nicht wie einem kleinen Kind das Essen in den Mund steckt, vergißt du es ganz und denkst nicht daran, daß der Mensch nicht vom Geiste allein leben kann! . . .“

Doch nur an zwei Tagen in der Woche konnte sich Rechele so ganz nach Herzenslust in solchen Liebkosungen und Scherzen ergehen, denn kaum hatte ihr Mann Hawdoloh gemacht und ihr die Bsomim-Büchse zum Riechen gegeben, war sie wie ausgetauscht, und diese gütige und schlichte Frau, die ihren Mann und ihre Sprößlinge liebte, verwandelte sich in ein völlig anderes Wesen, in einen kühl denkenden Kaufmann, der, Gefühlsduseleien abhold, alles mit Ueberlegung abwägt. Sie rief dann ihre Tochter Perele herein — ein

hübsches, zartes, schwarzäugiges Mädchen —, übergab ihr Schlüsselbund und die Aufsicht über das Haus als ihre Vertreterin und sagte ihr: „Gib gut Obacht, Perele, mein Goldkind, auf alles, was im Haus zu tun und anzuordnen ist; und vor allem paß auf den Vater auf, daß er keine Mahlzeit versäumt. Denn du kennst ihn ja, wie er nur ans Lernen denkt und darin so vertieft ist, daß er, wenn man ihn nicht von Zeit zu Zeit erinnert, an Essen und Trinken vergißt!"

Dann wandte sich Rechele dem Geschäft zu, und ihre erste Geschäftshandlung war, an Davidl, ihren Vertrauten, der in alle Geschäftsgeheimnisse eingeweiht war, einen Brief zu schreiben. Davidl war ihr Vetter, den sie nach dem Tode seines Vaters als ganz kleines Kind bei sich aufgenommen hatte. Da sie sah, daß er für den Kaufmannsberuf Neigung hatte, bildete sie ihn zu ihrem Geschäftsgehilfen aus, und als sie merkte, daß er viel Talent dafür als Kommissionär hatte und große Sachkenntnisse entwickelte, schickte sie ihn nach Rumänien, von wo sie ihre Waren — sie betrieb einen Fellhandel — bezog. Woche für Woche überschrieb sie ihm zur selben Stunde ihre Aufträge, nach denen er Ein- und Verkauf zu regeln hatte. Danach schrieb sie noch einige andere Briefe, Anfragen oder Beantwortungen, alles der Reihe nach. Inzwischen gingen ihre Hilfskräfte aus und ein: Agenten, Hausknechte, Frachtkutscher, und jedem einzelnen antwortete sie auf seine Fragen oder wies ihm seine Arbeit an. Am andern Tage stand sie schon ganz frühmorgens in ihrem Speicher auf einem hohen Berg von Fellen wie ein Feldmarschall, um sie herum ihre Adjutanten, und sie teilte ihnen ihre Arbeiten und Aufgaben zu, je nach ihrer Geartung und Eignung: dem einen, die Felle zu sortieren, dem andern, sie durchzuzählen, dem dritten, sie in einzelne Packen zu schnüren und dem vierten, sie auf die Wagen aufzuladen. Aber nicht nur mit ihrer Zunge kommandieren konnte sie, sondern überall griff sie selbst rührig und für alle vorbildlich ans Werk: sie selber schnürte und band zusammen, legte die einzelnen Sorten zueinander, siegelte jeden einzelnen

Packen und schrieb inzwischen noch alles, was aus- und einging, ins Geschäftsbuch ein — und alles dies geschah in Ruhe, voll Sicherheit und mit flinker Hand! . . .

Während Rechele mit vollen Segeln auf das Meer des Handels hinausfuhr, und ihr Schiff, von kundigen Händen geleitet, hurtig die Fluten durchschritt und alle Klippen geschickt vermied, saß ihr Mann R. Jekele im Besshamidrasch mit seinen Schülern, dreißig Bachurim, die alle lerneifrig mit Durst seine Worte tranken. Nur für wenige Augenblicke kehrte er zur Mittagszeit voller Unlust nach Hause zurück, um sein Mittagsmahl einzunehmen, denn Perele hatte ihm aufs Strengste angesagt, daß er sich ja nicht verspäte. Aber auch während er beim Mittag saß, hörte er nicht zu lernen auf, denn zwischen jedem Löffel, den er nahm, zwischen jedem Bissen, den er herunterschluckte, versenkte er sich in das vor ihm liegende offene Sepher. Kaum hatte er seine Mahlzeit beendet, rannte er schon, wie aus der Pistole geschossen, nach dem Besshamidrasch zurück — seinem eigentlichen Hause. Man darf aber gewiß nicht glauben, daß diese enge Welt, „die nur vier Ellen umspannt“, eine Welt bar jeder Lust und dem Leben abgewandt ist, ein versumpfter Teich, der träge und lautlos dahinfließt — nein auch dort türmen sich die Wasser, auch dort schwillt der Hauch des Lebens zum Sturme an und schlägt seine Wellen, und diese enge Welt ist bis über den Rand voll von Gefühl, Begeisterung und Interesse. R. Jekele verstand es, seinen Unterricht mit seinem Geiste zu durchdringen, seinem frisch wie ein Springquell sprudelndem Geiste, und je tiefer und eingehender er eine Frage behandelte, um so reicher strömten „die Fluten der Thora“ aus seinem Munde und seinem Herzen, wie aus einem Born die Wasser quellen, und seine Schüler schöpften mit Wonne aus den Quellen seiner Thora, die alle Ufer überfluteten und überströmten. Jeden subtilen und erhabenen Gedanken wußte R. Jekele durch die Bewegung seiner Hände klar und verständlich zu machen, und diese Bewegung traf wie ein Blitz in das Herz seiner Schüler;

alle sprangen sie von ihrem Platze auf, als wenn sie ihm das Wort aus dem Mund reißen wollten, damit nur kein anderer ihnen zuvorkomme. Hatte sich R. Jekele auf einige Minuten aus dem Besshamidrasch entfernt, so wiederholten die Schüler unter sich die Worte ihres Lehrers. Kaum war er hinausgegangen, so brach schon der Sturm der Diskussion los, denn jeder hatte seine eigene Ansicht und jeder behauptete steif und fest, er allein habe den Lehrer richtig verstanden; so tobte denn bald der Kampf zwischen ihnen, und bisweilen kam es sogar zu Tätlichkeiten.

(Schluß folgt.)

Berichtigung.

Zu dem Art.: Die Arbeiterfrage in der biblisch-talmudischen Gesetzgebung (Heft 11) ist zu bemerken:

Zu S. 584 Zeile 3 von unten: statt „es war gestattet“ lies: „es war unter Umständen gestattet“.

Zu S. 586 Zeile 12 von unten: statt „dazu“ lies: „zum einfachen Ersatz“.

Zu S. 599 Zeile 5 bis 7 von oben (vom Tischgebet — zu beten) muß lauten: „vom Tischgebet nur zwei Benediktionen und beim Schema nur den ersten Abschnitt mit Unterbrechung der Arbeit zu beten. Auch kann er auf seinem Arbeitsplatze verbleiben, damit er sich u. s. w. Zu das. Zeile 11 von oben nach „unterlassen“ ist hinzufügen: „Allerdings gilt diese Konzession nur für solche Arbeiten, die auch der Hausfrau während der Trauerzeit gestattet sind.“ H.

Bücherbesprechung.

Das jüdische Jahrbuch für die Schweiz ist wieder erschienen. Auch dieses Mal haben es die Herausgeber (Kommision zur Verbreitung jüdischer Volksbildung in der Schweiz) verstanden, durch Vereinigung von belehrendem und unterhaltendem Stoff dem Jahrbuch einen sehr zweckentsprechenden und wertvollen Inhalt zu geben. Außer den übliche Beigaben enthält es eine Reihe von Aufsätzen, von denen besonders hervorgehoben seien: Teschuwa von Rabb. Dr A. Cohn, la vérité juire comme terrain d'entente von Dr. M. Ascher, die Pflege des Thoralernens in der Schweiz von I. Fröhlich, die Neutralität in der Bibel von M. Sohlberg, ein Heim für jüdische Lungenkranke in Davos von A. I. Rom.

Rabb. Dr. Unna-Mannheim.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

